نموذج ترخيص

أنا الطالب : إياد فتحي موسى العسيلي أمنح الجامعة الأردنية و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

نظرية الحدس اللغوي

وجهة عربية في خطاب اللسانيات النظرية

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: إياد فتحي موسى العسيلي

التوقيع:

التاريخ: ١٥ / ٨ / ٢٠١٦

نظريّة الحدس اللّغويّ

وجهة عربيّة في خطاب اللّسانيّات النّظريّة

إعداد

إياد فتحي موسى العسيليّ

المشرف

الأستاذ الدّكتور نـهاد ياسين الموسى

قدّمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلّبات الحصول على درجة الدّكتوراه في

اللّغة العربيّة وآدابها

كلّيّة الدّراسات العليا

الجامعة الأردنيّة

آب، 2016

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرّسالة/الأطروحة (نظريّة الحدس اللّغويّ وجهة عربيّة في خطاب اللّسانيّات النّظريّة) وأجيزت بتاريخ 2016/8/8م

أعضاء لجنة المناقشة	التّوقيـــع
الدّكتور نهاد ياسين الموسى، مشرفًا أستاذ – علم النّحو واللّسان العربيّين	....
الدّكتور محمّد حسن عوّاد، عضوًا أستاذ – النّحو العربيّ	....
الدّكتور سيف الدّين طه الفقراء، عضوًا أستاذ – النّحو العربيّ	....
الدّكتور مرتضى جواد باقر، عضوًا أستاذ – اللّسانيّات التّوليديّة والتّحويليّة (**جامعة فيلادلفيا**)	....

إهداء

عِرفان

الفِهرِس

نظريّة الحدس اللّغويّ
وجهة عربيّة في خطاب اللّسانيّات النّظريّة

إعداد

إياد فتحي موسى العسيلي

المشرف

الأستاذ الدّكتور نـهاد ياسين الموسى

الملخَّص

تقصد هذه الدّراسة إلى إقرار أصول البحث في الحدس اللّغويّ، وإحكام معاقده، وهي في سبيل ابتناء نظريّته ترصد المقاولة على الحدس اللّغويّ بين مايكل ديفيت وجَمْع من التشومسكيّين، وتتّخذ من أعمال علماء العربيّة الأوائل حقلًا تختبر به فرضيّاتها، وهي تَنقُب عن الحدس اللّغويّ فيه. وتَنصِب هذه الأطروحة من نفسها مقدّمة في (ما وراءَ اللّسانيّات) ومَجازةً إليه؛ بما أفضى إليه النّظر في الأصول التي قامت عليها اللّسانيّات التشومسكيّة، وفي الشّروط المنوط بها إثبات الصّدق في هذه اللّسانيّات، مضمومًا إليه ما أفضى إليه التّبصُّر في أعمال علماء العربيّة الأوائل، على فارق أقرّته بين إبستمولوجيا العلم، وفلسفتِه، وما وراءَه.

فاتحة

وما قبل الفاتحة كثير، وإنّما هي بدأة الكتابة، لا أوّلُ القول، حينَ فعلُ الفكر يغالبُه فعل الكتابة، وكلاهما سلطان، حتّى إذا ما فُتن الأوّل جعل يُثْبِته الآخِر، ويُثْبِت الزّمان، فقلنا له اهبطْ جميعًا بعد إذ عصى فغوى، ومصداقُهُ الآنَ هنا، ما ترى هذه النّزلةَ ما هوى.

ولا تسبق هذه الفاتحة ما وراءَها إلاّ في المحلّ سبقًا أوهمَ إليه التّقطيع، وأنت تراوح بين أن تقرأها بما قبلَها، وبما بعدها، وأن تقرأ ما بعدَها بها، وبغيرها. وأنت تكشفُ عنها وتسيرُ إليها بما تكشفُ هي عنكَ في مسيركَ إليها، أو إليك.
وما هي إلاّ فاتحةٌ بين يدي مكتوب لا يقتضيها إلاّ بما تقتضي هي غيرَها من فواتحَ تقتضي فواتح، وكذا حالُ كلِّ مكتوب، وهي بعضُه، وإنّ كلَّ مكتوب ماكثٌ في فقره إلى الكتابة أبدًا؛ كتابةٍ كانت قبلُ، وكتابةٍ تجيءُ بعد.

ويتنزّل هذا القول مجموعًا على أفخم المقامات العِظام؛ فهو آخر أطروحةٍ سمحت النّفس الرّضيّة بالإشراف عليها، نفسُ ناصر الدّين الأسد، سيّدًا من سادات العلم، لها كانت تُصطَنع هذه الأطروحة الّتي أجازها ساعةَ أنْ أجاز خُطّتها، بعد فَصل المفاوضةِ وانقضاء ما كان من جمالها، وقد وفّى بعدَها ما وعد حولينِ مجرَّمين، وكنت الّذي ما وفّى شرط الزّمن ليقضيَ من حقّ العلم ما قضى، وقد رجوتُ أن نُمهَل، وما دريَتُ أنّه بَصُر بشيءٍ كان خالصًا له من دون النّاس، وأنّه ما وعد إلاّ بغاية ما أطاق. فللّه هو؛ وقد عاش ما شاء، ثمّ رحل مكتملًا، ليتركني بعدَه ناقصًا.

وعلى ذلك المقام تنزّلت هذه الأطروحة فرْدى بأنْ كانت مَجْمع البحرين، شَرِك الشّيخَ فيها حليفُ الفصاحة والبيان؛ نِهادٌ الموسى؛ ترى العربيّة فيه عينَ اليقين، وهو في اللّسانيّات

العربيّة عميدُ العربِ المشارقة، ولا أبرحُ أقول: هو في اللَّسَن أبي، أدخلَني معه في حِلْفه، بعد أن هداني إليه وأنا في مَيْعة شبابي. وإنّما كان يُصنَع هذا على عينه.

ولعلّه يزول العجبُ ممّا يُرى في هذه الأطروحة من العمْد إلى إصابة الكُفْية من التّنظير، وما يبلّغ القصدَ ممّا نطارح من وجوه النّقد إذا رُقِبت الإشارة، في قولنا، إلى أنّ هذا في أصل الوضع كان يُصطنع لهؤلاء الأعين، ولو خرج هذا المكتوب لغيرهنَّ لتضاعف التّفصيل في المتن، ولما أعْوَزَ أكثرُ ما قد يطالَب به من التّحشية. على أنّا اجتهدنا في أن يكون القول مبيِّنًا دون أن يُخلّ بما نرعى من نظريّة التّلقّي،[1] وما أُسَّ عليه الخطاب في توليتِهِ الوجهَ شطْرَ خاصّة الخاصّة المقدَّمين عندنا من أهل هذا العلم؛ مَنْ حِمْلُ نظريّتِه المعرفيُّ أغلى سُومةً ممّا نحمل. فأولئك القِبلة، تُنْكِف عن الدِّبْرة من الألفاف المتسضعَفين.

وإنمّا نخاطبك وإلى من عرفت القصد؛ لما عَسُرَ علينا من الكاف نخاطب بها واحد الأكبرَين، فكيف بكاف خطابهما! وإنّما نُلقي من المعاذير؛ لِما نخشى من أنّ الإثم حاصل، وما ذاك إلاّ رجاءَ أنْ يُخفَّف ما نزِر.

وتنصِب هذه الأطروحة نفسها لواحدٍ من المفهومات المؤسِّسة، في نظريّات المعرفة عامّة، وفي علم المنهج[2] Methodology، واللّسانيّات خاصّة، أقرّت بعد المباحثة لكلمة (الحدس) عربيّةَ مصطلحه الإنجليزيّ (Intuition).[3]

ولعلّ من الحقّ أنّنا كنّا من قبلُ أعنَى بهذا المصطلح في سياقه غيرِ اللّسانيّ، وأنّ الفضل يُردُّ إلى كارل بوبر Karl Popper، ونظريّتِه في الحدوس الافتراضيّة

---

[1]) أو قل نظريّة الاستقبال، إنْ شئت، ترجمةَ Reception Theory.

[2]) جعلنا (علم المنهج) عربيّةَ Methodology، وقد يُرى هذا المصطلح في غير هذه الأطروحة موضوعًا بإزائه غيرُ ما استمَينا، ومنه المنهجيّة أو مناهج البحث.

[3]) يُرقَبُ ذلك في مدخل هذه الأطروحة.

Conjectures[1]، والتّفنيدات refutations أنْ عظُم حَفْلُنا بالنَّقْب عن هذا المصطلح في حَومة العلم[2] Science، وإنْ يكنْ بوبر، وهو أبرزُ علماء المنهج في القرن العشرين، خلّى البحثَ في طبيعة الحدس ومصدرِه، حافلًا حسبُ، بإقرار الطّبيعة الحدسيّة للكشف العلميّ Scientific Discovery، والحكمِ بسمته (اللّاعقلانيّة) irrational، والمطالبةِ بعرض الحدس على الاختبار.[3]

ولا تُخِصُّ هذه الأطروحة بحثها في علم المنهج، وإنْ يكنْ قولُها على الحدس اللّغويّ أصلًا من أصول القول على الحدس عامّة، وائتنافًا لما استنكف منه بوبر، بدءًا باستقصاء البحث والتّنقير عن طبيعته من وجهه اللّغويّ.

وإذا كان باب الحدس اللّغويّ مطروقًا في اللّسانيّات عامّة، و في اللّسانيّات التّوليديّة خاصّة، فإنّ الفضل في إعادة إشراعه، وبعث المحاجّة فيه مردود إلى الفيلسوف الأستراليّ مايكل ديفيت Michael Devitt، قُطبِ الواقعيّة Realism في أبعد صورها عن شُبهة المثاليّة[4] Idealism، وفاتق الجدل في جملة من الأسئلة الحاسمة في اللّسانيّات، ولعلّ

---

[1]) يُنظَر القول على Conjecture في مدخل هذه الأطروحة: ص35. ويقال Falsification إلى جانب Refutation، وعربيّةُ الأولى التّكذيب.

[2]) ميزًا بالمصطلح الإنجليزيّ Science ممّا يلابسه في موروث العقل العربيّ من مثل المعرفة، والتّصور، والتّصديق. والمعرفة أعمّ منها جميعًا، تُنظَر هذه الأطروحة: ص33–34، و53: حاشيتها الرّابعة.

[3]) يُنظر: بوبر، كارل، منطق البحث العلميّ، ترجمة النّشرة العاشرة، ترجمة محمد البغداديّ وتقديمه، ط1، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، شباط (فبراير) 2006م: ص67.

ويطالَع عرضٌ موجز لنظريّته في الفصل الثّاني من كتاب: "فلسفة العلم في القرن العشرين: أربعة موضوعات رئيسيّة"، لدونالد جيلليز، ترجمة حسين علي، مراجعة إمام عبد الفتّاح إمام وتقديمه، ط1، التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت، 2009م: ص151–203، ويُنظر من هذا الفصل ص167 خاصّة.

[4]) وهو اليوم، أستاذ الفلسفة في جامعة مدينة نيويورك.

و يُنظَر ما كتبناه عن واقعيّته في مدخل هذه الأطروحة: ص28–35.

أعظمها ما ارتدّ عن نظريّته في الحدس اللّغـويّ بُعَيـدَ أنْ صـدر كتابـه "جهالـةُ اللغـة" Ignorance of Language[1] من نُهاد عَقد من الزّمان.

وتنبري الأطروحة للجدل الّذي لم يبرَد أُوارُه مذ ذاك الحين بين ديفيت وجمْـع مـن التشومسكيّين Chomskyans، لتقودَه إلى العربيّة مقادَه الأوفق، وهي تختط لنفسها نظريّة في الحدس اللّغويّ ارتأينا أن نُعرب بها في أعطاف البحث عند كلّ مقال. وما كنّا، إذ ذاك، ندري ما مِيداءُ هذا الّذي نُحاجُّ فيه القومَ من وجهةٍ تحمل هُويّةً لغويّةً ومعرفيّـةً غريـبة عـنهم أجمعين، وأنّه سيسوقُنا، ونحن نظنّ أنّنا نقوده، إلى كتابة مقدّمةٍ في[2] (مـا وراء اللّسـانيّات) Metalinguistics، وافتراع مصطلحه.

وقد أسعد عليه النّظر في المسائل الّتي تلاقاها القوم بيـنهم جُمَـع، والمُنتـأى عـن الخصومة الّتي امترست ألسنتُهم فيها حتّى لجَّ في العَنَت كثيرٌ من التشومسكيّين، والبراءةُ مـن مذهب فلسفيّ مثّلُ واقعيّة ديفيت تمنعه أصولها من تسليم ما يُسْلِم إليه صحيح الاستدلال مـن وجه اللّغة الخالص خشيةَ الإبداء بتقارُع الانتزاع، ثمّ احتجاجُنا على ما نذهب إليه في نظريّـة الحدس اللّغويّ بما نبطْنا من أعمال علماء العربيّة في عصر الاحتجاج، وما نلفي فيهـا مـن رسوم التّنقيب عن الحدس اللّغويّ في سلائق الفصحاء، وكفاية العلماء،[3] مـع وسـوم أمـن

---

1) Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press.

2) فصلنا في الرّسم هنا، بين (في) و(ما)؛ إذ هو أنبهُ على إفراد المصطلح من الوصل، ولك أن تصل إذا شئت.

3) جعلنا السّليقة بإزاء Competence، والكفاية بإزاء Adequacy ميزًا للغة التّعلّم الضمنيّ Implicit Learning من لغة التّعلّم الصّريح Explicit Learning. ويوقَف على غير هذه الخِيرة بإزاء Competence؛ فترى الكفاءة كما عند عبده الرّاجحيّ في: النّحو العربيّ والدرس الحديث: بحث في المنهج، دار النّهضة العربيّة، بيروت، 1979م: ص115، و124، والكفاية كما عند ميشال زكريّا في: الألسنيّة التوليديّة والتّحويليّة وقواعد اللّغة العربيّة (الجملة البسيطة)، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، 1403هـ–1983م: ص7. والقدرة كما عند حلمي خليل في: نظريّة تشومسكي اللّغويّة، جون ليونز، ترجمة حلمي خليل، ط1، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، مصر، 1985م:

الانحياز النّظريّ Theoretical Bias الّذي تتوجّس منه اللّسانيّات، وسائر الحقول المعرفيّة، في ابتناء التجارب العلميّة. وإنّ العربيّة موردُ هذا المطلب الفريدُ.

ولسوف تجد أنّ رجْع النظر في الأصول الّتي قامت عليها اللّسانيات التشومسكيّة Chomskyan Linguistics، وفي الشّروط المنوطِ بها إثباتُ الصّدق في هذه اللّسانيّات كان من ملزوم المقاولة على نظريّة الحدس اللّغويّ، فإذا اعتددْتَ بما أسلم إليه رَجْعُ النظر هذا، ثُمّ زدتَ عليه ما آزره، وفِاقَ رؤيتنا النّظريّة، من التّبصّر في أعمال علماء العربيّة الأوائل، لم تكن راكبًا متن الشّطط إذ تقول: إنّ هذه المراجعة المستفيضة كانت رأس ما حرّض على عدّ هذه الأطروحة مقدّمةً في (ما وراء اللّسانيّات)، ومجازةً إليه.

ولا بدّ من الإنباه هنا على أنّنا في الفرقِ بينَ الإبستمولوجيا Epistemology، وفلسفة العلم، وما وراءَه Metascience نحذو على مثال روبير بلانشيه Robert Blanche، وهو ما أسعاه إلى فَرقٍ بينِها سوى ما ألفاه جامعَها من المَشابه. ومُستصفى القول، هنا، أنّ الثّلاثة لا تكون إلاّ أتلاءَ العلم، وأنّ أهمَّ ما تَرجِع النّظرَ فيه مبادئُ العلم، ومناهجُه، وما يعوّل عليه في إثبات صدقه. بيد أنّ الإبستمولوجيا أقرب إلى العلم من فلسفته، وما وراءَه

ص77، وكذلك هي عند عبد السّلام المسدّي في: التّفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا، تونس، 1981م: ص20، وعبد القادر الفاسيّ الفهريّ في: اللّسانيّات واللّغة العربيّة: نماذج تركيبيّة ودلاليّة، ط3، دار توبقال، الدّار البيضاء، المغرب، 1993م: ص41، حاشية1، والأخيران ممّن يختار "الإنجاز" بإزاء Performance، يُنظر المرجعانِ أنفسُهما. وسائر من ذكرنا خِيرتهم في هذا المحلّ الأداء. أمّا السّليقة فكانت ممّا استمى نهاد الموسى. يُنظَر:

– نظريّة النّحو العربيّ في ضَوء مناهج النّظر اللّغويّ الحديث، ط2، دار البشير، عمّان، 1987م: ص53، و59.

– اللّغة العربيّة في مرآة الآخر: مثلٌ من صورة العربيّة في اللّسانيّات الأمريكيّة، ط1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، 2005م: ص73.

ولا مُشاحّة في المصطلح على ما تقدّم من الشّرط في هذه الأطروحة: ص10، وتُنظَر: 16.

أدنى إليه منهما؛[1] أمّا علامته فأنّه يصدر عن واحد من أصحاب العلم نفسه، يجيل المقاولة على مبادئه وما أسلم إليه البحث فيه ملتزمًا نقد بنائه من داخله.

وبذلك صحّ أنّ ما وراء العلم إنّما هو لغته الشّارحة الّتي تتّخذه موضوع بحث تُديره على مواطن الإشكال فيه، ثم ما تلبث هذه اللّغة الشّارحة أن تؤول موضوعًا للغة شارحة أخرى يتخلّق بها العلم طَورًا من بعد طَور.[2]

وتعدُّ هذه أولَ أطروحة تُعزى إلى حقل اللّسانيّات تأخذ بأخْذ مايكل ديفيت في مراجعة المبادئ اللّسانيّة، فتبني على ما أَسّ، وتبلغ بنظريّة الحدس اللّغويّ شأوًا كفّته عنه أصولٌ في واقعيّته كان يحكّمها في الجدل اللّسانيّ أَقَرَّ بأنّها ميتافيزيقيّة، ولا نسلّم جملةً من زَعَماته فيها. ولعلّ ذلك ما يجعل أبحاثه المَدورة على اللّغة واللّسانيّات دُولةً بين فلسفة اللّغة، وإبستمولوجيا

---

[1]) يُنظَر: بلانشيه، روبير، نظريّة المعرفة العلميّة (الإبستمولوجيا)، ترجمة حسن عبد الحميد، تقديم محمود فهمي زيدان، جامعة الكويت، الكويت، 1986م: ص37–38، و51–52. والفرق بين علم المنهج Methodology وما وراء العلم أنّ الأوّل بحث في مناهج العلوم جميعًا، أمّا الآخِر فموضوعه علم واحد. فالأوّل تلزمه المعرفة العامّة بالعلوم؛ إذ هو يبحث في منطق البحث العلميّ بوجه عامّ، أمّا الآخِر فتلزمه المعرفة المتبحّرة في الحقل المعرفيّ الذي يبحث في (ما وراءَه). يُنظَر: المرجع السّابق: ص53–55.

[2]) المرجع السّابق: ص52. أمّا اللّغة الشّارحة فوجه العربيّة الّذي استماه فيلسوفنا زكي نجيب محمود حين حمل إلى العربيّة المصطلح Metalanguage، ومفهومَه، ويُرجَع إلى جابر عصفور؛ وقد نوّه بذلك في: عصفور، جابر، نظريّات معاصرة، ط1، دار المدى، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، 1998م: ص271–272.

واختار عبد اللملك مرتاض اللّغة الواصفة من بين لغة اللّغة، واللّغة الحاوية، واللّغة الواصفة، ونقد النّقد. يُنظَر: مرتاض، عبد الملك، في نظرية النقد: متابعة لأهمّ المدارس النّقديّة المعاصرة ورصد لنظريّاتها، دار هومة، الجزائر، 2005م: ص49. وأصل Meta إغريقيّ يعني (وراء أو بعد)، وقد آثرْنا التّرجمة الحرفيّة على علمنا بقالة مرتاض فيها. يُنظر المرجع السّابق: ص49. ويؤول هذا الفرق إلى رودولف كارناب Rudolf Carnap حين أراد ميز "اللّغة–الموضوع" Object Language من (ما وراء اللّغة)، أو اللّغة الشّارحة، أو الميتالغة كما عند وداد الحاجّ حسن في: رودولف كارناب، نهاية الوضعيّة المنطقيّة، ط1، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2001م: ص120.

اللّسانيّات، وفلسفتِها. ولعلّه كان يتحيّا، وهو ليس لسانيًّا، من الإيفاء بـبعض المسائل على الغاية، بل إنّه كان يجاهر الناس، وعينُه على التشومسكيّين بالقول:

> إنّني ... على ضدّ الطّريقة التشومسكيّة في نطاق ضيّق حسبُ .... أنا بالفعل مرتابٌ في بعض ما تقول الدّعاوى التشومسكيّةُ على العقل، بيد أنّ أرَبَ كتابي الرئيسَ ليس أن ينتقد تشومسكي.

ونصُّه:

> I am […] only a little bit against the Chomskian way. […] I am indeed skeptical of some Chomskian claims about the mind. But the main purpose of my book is not to criticize Chomsky.(1)

ولا يرصُفُ بهذه الأطروحة حذرُ ديفيت؛ لامتناع أسبابه لدينا، بل لا نجد ما نظنّ أنّ الرّجل وجد حَسَاسَه وهو يخطّ كتابه، أو ربّما قبل ذلك حين كان جنينَ الخاطر، ثمّ ما كان إلاّ أنْ حُقَّ ظنُّه؛ فتأشّبتْ جماعة التشومسكيّين له، وتواترت، على ما سوف يُرى، وجوه الرّدّ عليه حتّى بلغ الأمر ببعضها أن نحتْ منحى الخَطابة؛ انظر مثلًا لذلك ما قال جون كولِنز JohnCollins الّذي تصدّى لمراجعة جهالة اللّغة Ignorance of Language في مجلّة Mind الشّهيرة، فكان ممّا وصف به ديفيت، أنّه واقع "في رقّ اللّسانيّات الشّعبيّة"
‘in the thrail of folk Linguistics.’(2)
بعد أنْ شجَب ما شجَب من مقولات الكتاب. فما كان من ديفيت إلاّ أنْ علّق على هذه المراجعة قولَه:
"إنّ كولِنز يُوقِع في الرُّوعِ ‘gives the impression’ أنّني على ضدّ السّلام والأمومة"(1).

---

1) Devitt, M. [2008]: ‘Explanation and Reality in Linguistics’, Croatian Journal of Philosophy, **VIII**, pp. 203-31, **p. 204.**

2) Collins, J. [2007]: ‘Review of Ignorance of Language by Michael Devitt, Mind, **116 (462)**, pp. 416–23, **p. 418.**

وما ندري على أيّ ضدّ تكون هذه الأطروحة في ذلك النّظر؛ ثمّ على أيّ ضدٍّ يكون ما ينبني عليها!

في التّرجمة:

ونمسّ هنا ما يُباصَر من مذهبنا فيما نطالِعُ به من التّرجمة. وقد عَمدْنا إلى أن يكـــون محلُّ المصارحة هنا، وقد مضى بعضُ المترجَم، وأقربُه من هذا الموضع قولُنا: (يُوقِـــع فـــي الرُّوعِ) بإزاء 'gives the impression' ولقد عَمدْناه على عَين. وأوّل قولنا على ترجمـــة النّصوص أنّنا فيها على مذهب ويلارد فان أورمان كواين Willard Van Orman Quine نقول بعدم تعيُّن التّرجمة،[2] وهو مذهب لازمٌ عن قوله بانتفاء التّـــرادف Synonymy بـــين لفظين مختلفين في اللّغة نفسها من وجه التّكافؤ التّامّ في المعنى. ولعلّ من اللّازم، هنا، النّصَّ على أنّ التّرجمة قائمة في ماهيّتها على المفارقة، بما هي على الجملة، نقل المرموز بتغييـــر الرّمز؛ وبيانُه أنّها وهي تسعى إلى المنقول وعِمادُ مَطلبِها أنْ تستبقيَ ماهيّتَة إذا هي تغيّرُ فيه، وتغييرُه إخلالٌ، وهو التّعارض الحاصل بين غايتها وماهيّتها.

ولقد رأينا أن نُثْبت جملة من النّصوص المترجمة بإزاء عربيّتنا ليقـــاس إليـــه مـــا حضَرتْ عربيّتُه وغاب أصله، وأنْبى محَلًّا منه أن يُعلَم وجهُ العربيّة الّذي وعَينا بـــه خطـــاب القوم، وأردناه عليه.

وإنّما نقدّم بهذا ليُعلمَ طرفٌ ممّا بسَط لنا، ثمّ نحن نُنْبه عليه، من أنّنـــا نـــأتي عنـــد التّرجمـــة بالنصوص الأصول بما التقت عليه في عربيّتنا، لا في عربيّة المعاجم.

---

[1]) Devitt, M. [2008]:'Explanation and Reality in Linguistics', Croatian Journal of Philosophy, **VIII**, pp. 203-31, **p. 204.**

[2]) Quine, W. V. O. [1959]: 'Meaning and Translation', in: R. Brower ed., On Translation. Cambridge, MA: Harvard University Press. pp. 148-73.

وأَرْجِعُك إلى gives the impression؛ فعلى أنّك قد تضع gives بإزاء (يعطي)، وimpression بإزاء (انطباع)، إلّا أنّ عربيّتنا قد قرأته مجموعًا إلى سياقه غيرَ ما قرأت. وإنّما نمثِّل بترجمتنا هذا المثالَ لكلّ ترجمة لا تُوقِع الضّيمَ على العربيّة.
وإنّ حسْبَها اليومَ من الضّيمَ ما قد لحقها.

ونحن ندرأ عنك أن تُدخل علينا الاعتراض في هذه المسألة كأنْ تحتجّ بالذّكاء الصّناعيّ Artificial Intelligence، والتّرجمة الآليّة، واللّسانيّات الحاسوبيّةComputational Linguistics بأنْ نبادرك بأنّ الآلةَ في ذلك تظلّ البدل، لا الأصل، وأنّ محتكَمها إلى صاحبها، وهو ما يعيدنا إلى سلطة الاختيار.(1)

وآخر ما نأنَس إليه في ذهابنا إلى التّرجمة الّتي تُمادي في حَلْيِ أسلوبِها حَلْيَ الأصل وصفُ الجاحظِ موسى بنَ سيّارٍ الأسواريَّ؛ قال:
"وكان من أعاجيب الدّنيا، كانت فصاحته بالفارسيّة في وزن فصاحته بالعربيّة، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فتقعد العرب عن يمينه، والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله، ويفسّرها للعرب بالعربيّة، ثم يحوّل وجهه إلى الفرس فيفسّرها لهم بالفارسيّة، فلا يُدرى بأيّ لسان هو أبْيَن. **واللّغتان إذا التقتا في اللّسان الواحد أدخلتْ كل واحدة منهما الضّيمَ على صاحبتها**، إلاّ ما ذكرناه من لسان موسى بن سيّارٍ الأسواريّ"(2).

---

(1) ويُنظَر ما كتب نهاد الموسى في: اللّغة العربيّة في العصر الحديث: قِيَم الثّبوت وقوى التّحوّل، ط1، دار الشّروق، عمّان، الأردن، 1428هـ-2007م: ص90.

(2) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت 255هـ)، البيان والتّبيين، وزارة الثّقافة، عمّان، الأردن، 2009/128، 293/1. وزد عليه ما علّق حسين عطوان على ما ترجم ناصر الدّين الأسد. يُنظر: فصولٌ أدبيّة وتاريخيّة مهداةٌ إلى ناصر الدّين الأسد، تحرير حسين عطوان، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1414هـ-1993م: ص9-10.

ونحن نُنْبه إلى أنّ لغة الأسواريّ لم تكن عند التّرجمة العربيّة أو الفارسيّة، بل كانــت الأسواريّةَ؛ من كلتيهما معًا، لغةِ الأصل ولغةِ النّقل. إنّها التّرجمة بما هي "لغة ثالثة"[1].

أمّا في المصطلح فلقد حرَصنا، فيما يناقبنا من مصطلح التّراث بإزاء ما نترجم، على أن نراعي ما انتهى إليه علم المصطلح[2] Terminology؛ على اجتهادنا فيه. ولعلّكَ لحظتَ إلى إقرارنِا الميتافيزيقا عربيّةَ Metaphysics، وأنّا افترعْنا مصلطح مــا وراء اللّســانيّات Metalinguistics، فلم نطرُدْ عربيّةَ المصطلحين على وتيرة واحدة؛ ولو كنّا فاعلين لكنّا إمّا ترجمنا الأولَ أو عرّبنا الآخِر. ومِلاكُ الرّأي أنّ للمرء أنْ يكونَ في سَعة الاختيار من وجــوه مواضعةٍ جرتْ ما دام على الأصل مَنْبَهة. أمّا عند المواضعة فإنّ المترجَم، ما وُجــدتْ إليــه السّبيلُ، غيرُ مدافَع. ومن الحقّ أنّ إنجليزيّة المصطلح Metalinguistics كانت قد عنّت قبل عربيّته.

وقد راوحنا في أصل الّذي ننقُل، إنْ كان نصًّا، بين وضعه بين علامة اقتباس، وجعلِه مَنْصِفَ الصّفحة أو قَريبَه، وخطُّه في الآخِرة أصغر ممّا سواه في المتن. ولم نلزم فــي ذلــك عِيار عدِّ الكلمات.

وقد أثبتنا الرّسم العربيّ للأعلام الأجنبيّة وفقَ ما أوردها من ننقُل عنهم: ولسوف يُرى من ذلك Kant مرسومًا بإزائه كَنْط، وكَنْت، وكانط، وLyons بإزائه ليونز، ولوينز، ومِثْــلُ ذلك كثير.

أمّا ما صوتُه صوتُ الجيم القاهريّة، أو القاف اليمنيّة، ورمزه الصّوتيّ g فلقد أبقينــا على ما رُسم منه بالجيم العربيّة إذا كان ممّا شاع، مثلُ قولنا: الإنجليزيّة، فهذا رســمُها، وإلاّ

[1]) يُنظر: الفهريّ، عبد القادر الفاسيّ، أزمة اللّغة العربيّة في المغرب بين اختلالات التّعدّديّة وتعثّرات "التّرجمة"، ط5، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ليبيا، 2010م: ص13. وما أقسى قوله وأصدقَه: "الأجنبيّ "يترجم" إليه ما تبقّى من بقايا ذاتنا. في هذا البَخْس الذّاتيّ، بَخَسنا ذاتَنا اللّغويّة.": ص5.

[2]) يُنظَر ما كتب مختار درقاوي في: استثمار التّراث العربيّ في ترجمة المصطلح اللّسانيّ: دراسة تطبيقيّة على المصطلح التّداوليّ، اللّسانيّات العربيّة، العدد الثّاني، ذو القعدة 1436هـ – سبتمبر 2015م: ص56-86. يُخَصُّ منه بالنّظر ما تعلّتُه "من طرائق وضع المصطلح تفعيل التّراث العربيّ": ص59-66.

فرسمه عندَنا غين، لعدم التباسه بصوت الجيم الفصيحة، ولقرب المخرج، وأكثرُ ما ننقُل مــن الإنجليزيّة.

وأمّا ما أثبتنا من النّصوص المنقولة إلى العربيّة فبعضُها عربيّ البيان، وآخَرُ اجتهدنا ألاّ نراه بعين العربيّة الّتي نعرف، واجتهدنا ألاّ نصحّح إلاّ اللّمَم؛ وكــلّ ذلــك درءَ الملاســنة والمعاياة، ونحن نحتسبُ، هنا، دون الإحالة إلى نصّ بعينه، بـــ"التّحفّظ على ثــورة التّعبيــر المترجَم".[(1)]

في منهج البحث:

يقول إسحاق نيوتن Isaac Newton: "أنا لا أختلق الفروض."

‘Hypotheses non Fingo’.[(2)]

وتلك مقولة من أصلح ما يصدَّر به القول على المنهج؛ منهج العلم التّجريبيّ؛ إذ هي تصرّح بنفي اختلاق الفرْض، وتُضمر في الاقتضاء إفرادَ الملاحظة؛ ملاحظة الظّواهر Phenomena.

وهي من وِطاء ما تلا هذه الوجهة في الفلسفة التّجريبيّة Experimental Philosophy

---

[1]) وهو أضعفُ المدافعة. ونخشى أنّ زمنها قد ولّى. والعبارة قبَسٌ من الموسى. يُنظَر: الموسى، نهاد، نظريّة النّحو العربيّ في ضَوء مناهج النّظر اللّغويّ الحديث: ص58، الحاشية 22.

[2]) لاتينيّة إنجليزيّتها:

I feign no hypotheses.

Newton, I. [1726]. Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, General Scholium. 3rd ed., translated by Ierome Berand Cohen and Anne Whitman, 1999, Univesity of California Press, **p. 943.**

من التّفكُّر في مكانة الفرْض من علم المنهج، والإقرار بأنّ له قَدَمًا فيه على الملاحظة. بل إنّ الملاحظة الخالصة لا تعدو أن تكون تسجيلةً تَرْكُمُ أخرى، وتَرْكُمُها غيرها، وكلُّها تَخْبِط في عشواء، ولا ناظمَ في العلم ما لم يكنْ فرْضٌ أو تقمْ نظريّة.[1]

إنّها الوجهة الّتي يُدلّ عليها بالمنهج الفرْضيّ الاستنباطيّ Hypothetical Deductive Method. وإليه تنحو هذه الأطروحة.

وإذا كان نيوتن يصارح بأنّه لا يختلق الفروض فإنّه وفاق ما يقرّر المنهج الفرْضيّ الاستنباطيّ كان يأتي بفروض. ولا نسلّم تخلية البحث في طبيعة هذا الفرْض ومصدرِه، بل إنّ هذه الأطروحة لَتَحملُ دعوى استئناف القول على هذا المطلب، ثم المُضِيِّ في هذا البحث؛ وهي إلاّ تكن في علم المنهج خاصّة، فإنّ فيها لائتنافَ الرّحلة إليه، وتلك رحلة قصيّة الشّوط عسى هذا القرنُ أن يبلِّغَها مُنتآها. وإنّ حسبَنا بعد المَنْبَهة ما نسعى إليه من وجوه الكشف عن الحدس اللّغويّ. وما الفرْض العلميّ إلاّ حدس افتراضيّ، ثمّ ليست تخلية البحث في *طبيعة الفرض ومصدره* إلاّ رجعًا عن اليآسة من الكشف عن *طبيعة الحدس ومصدره*.

ويتوزّعُ القولَ على الحدس اللّغويّ، في هذه الأطروحة، فاتحةٌ، ومدخلٌ، وبابان، أعربت الفاتحة بطبيعة البحث، وغايته، ومنهجه، وموارده؛ وتلك في بابها الأوّلِ أجنبيّةُ اللّسان، نحيلُ في بيانها إلى ثبَت مراجعِنا، وإنّ في ذلك لَلبلاغ. ثمّ إنّه لا يُعلَم بحْثٌ بالعربيّة أُفْرِد لهذا الموضوع. ويوطِّئ المدخلُ القولَ على مفهوم الحدس من وجهه العامّ، عامدًا إلى تِبيان جذوره المعرفيّة الّتي تفرّع عنها جدل الحدس اللّغويّ في اللّسانيّات. وقد اجتهد الباب

---

[1] يُنظر في ذلك ما كتب كارل بوبر في:
Poper, K. [1963]: Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Routledge, p. 47.
ويوازن بما كتب إلبرت آينشتاين Albert Einstein في: أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاتة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1986م: ص5–6.

الأوّل في رصد الحدس اللّغويّ في خطاب اللّسانيّات، معربًا بوجهة الأطروحة فيه، محاولاً أن يجاوز باللّسانيّات العربيّة، في هذا المضمار، طورَ الإفادة إلى الإضافة. وتلك بعض الغاية الّتي نؤمّلُ أنْ يبلُغَ بها البابُ الثّاني مُرتجاها، راقبينَ ما يفُضي إليه البحث فـــــــي الحـــــــدس اللّغـــــــويِّ، ومـــــــــا وراءَه، وبَـــــدَواتِـــــه فـــي أعمـــــــال علمـــــــاء العربــــيّة الأوائـــــــــــــــــل.

ولقد جعلنا التّوثيق تامًّا في التّحشية إذا كان المرجع بالإنجليزيّة. أمّا ما كان بالعربيّة من المصادر والمراجع فقد تبلّغنا بتمام توثيقه أوّلَ ورود الإحالة، حسبُ، في الباب الأوّل، مَنبهةً لها دلالتُها على زمن المكتوب أو المترجَم، وصاحبِه، والجهة الّتي قامت عليه، احتسبْنا منها بالإشارة دون العبارة. وليس كلُّه مقصودًا به ذاك، وإنّما هو طردُ الباب على وتيرة واحدة، ثمّ هو من التّمام على قصد الإشارة.

وآخِرُ القول مقتضَبًا، هنا، أنّا كفَينا مُطالِعَ هذه الأطروحة أن يقرأ من ترجمة العلماء ما لا فاقةَ إليه في مورد الاحتجاج؛ مُدارءةَ التّبذير المعرفيّ.

مدخل

في خِيرة لفظ الحدس:

وإنّما المقصود المصطلح غير العربيّ Intuition، وهو في أغلب موارده العربيّة موضوع بإزاء الحدس. ولعلّ من الحقّ أنّ هذا المصطلح قد انسرب من نظريّة المعرفة الفلسفيّة إلى الإبستمولوجيا، بما هي نظريّة المعرفة العلميّة، مُسترعى اهتمامِنا.

ونرى من المُفيد في القول على ترجمة المصطلح أن ننقل هنا قول إمام عبد الفتّاح إمام:

"قد يجوز أن يترجَم مصلطح intuition بـــــــــــ (العِيان)؛ أي الرّؤية الداخليّة، وهذا هو المعنى الحرفيّ للمصطلح؛ فهو مشتقّ من الفعل اللّاتينيّ intueri الّذي يتكوّن من tueri، أي: يرى، وَin: من الدّاخل، فهو الرّؤية الباطنيّة. ومنه قول السّيّد المسيح: "الّذين يعاينون الله ..." (موعظة الجبل)؛ أي: يرون الله في باطنهم."[(1)]

وقد كان قوله هذا تعليقةً على ما بدا بادئ الرّأي لحسين عليّ من جعل Kant's intuition بإزاء "العِيان الكانطي"، فكان تمامَ التّعليقة أنْ قال:

"لكنّ المصطلح لا يصحّ ترجمته بــ "العِيان" في هذا السّياق؛ إذ إنّ الحدوس عند كانط هي الإدراكات الحسّيّة المهوَّشة الّتي تنتظم في مقولة كالكيف أو الكمّ، وهو تصوّر عقليّ، ... ومن هنا فالأفضل أن تكون حدسًا."[(2)]

---

[1]) من مراجعة إمام عبد الفتّاح إمام ترجمة كتاب: "فلسفة العلم في القرن العشرين: أربعة موضوعات رئيسيّة"، لدونالد جيلليز، ترجمة حسين عليّ، مراجعة إمام عبد الفتّاح إمام وتقديمه: ص 374، حاشية 1.

[2]) المرجع السّابق. وتضعيف الواو من (المهوَّشة) وضبطُها ليس في أصل النّصّ، بل هو من لدنّا؛ دلالةً على ما خُلط وجُمِع.

وعلى ذلك فقد ارتأى بعض المترجمينَ العربِ أن يَضرِبَ الذّكرَ صفحًا عن هذا الجدل؛ فلا تراه يسوّغ ما أمضى من وضع "العِيان" بإزاء المصطلح الكانطيّ Anschauung، إلاّ ما ورد من إنْباءٍ في أوّل المترجَم على اعتماد "العِيان لقربه من أصل الكلمة في اللّغة الألمانيّة".[1]

دون أيّ إشارة، في هذا المعرِض، إلى لفظ الحدس.

وحقيقٌ بالذّكر، هنا، ما عرَض بول كارَس Paul Carus من المُقاولة على ترجمة المصطلح الكانطيّ Anschauung إلى الإنجليزيّة، ولوجوه الموازنة بين Intuition، وشركائه في باب الدّلالة من أمثال 'contemplation'،[2] و'atlooking'، و'atsight'.[3]

وقد كان مراد وهبه[4] جعل intuition لا بإزاء الحدس، ولا الرّؤية الباطنيّة، ولا العِيان، وإنّما ارتأى أن يضعها بإزاء الرّؤية عامّة دونما تخصيص. ولم يكن ذلك منه إلاّ وضعَ مصطلح بإزاء intuition في مفهوم هنري برغسون Henri Bergson خاصّة؛ معلّلًا خِيرتَه بأصل اشتقاق intuition، وقد بيّنّاه، وبقول برغسون: "إنّ الــــــــ intuition رؤية vision لا تكاد تتميّز من الموضوع المرئيّ".[5]

---

[1]) يُنظر: كَنْت، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، مراجعة فتحي المسكينيّ، ط1، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، آب (أغسطس) 2013م: ص8. وقد ورد المصطلح Anschauung في ثبت مصطلحاته ساقطًا منه u الأولى أو الآخِرة: ص827.

[2]) يُنظر:

Carus, P. [2003]: Kant and Spencer: A Study of the Fallacies of Agnosticism, Wipf and Stock Publishers, 8th Avenue, Suite 3 Eugene, Oregon 9741, Originally Published, 1899, The Open Court Publishing Company, Chicago, **p. 79.**

[3]) Ibid, p. 80.

[4]) كذا هو "وهبه" بهاءٍ آخِرَة.

[5]) وهبه، مراد، المذهب في فلسفة برجسون، دار المعارف، مصر، 1960م: ص49، حاشية 3، نقلًا عن الفكر والمتحرّك: ص4، و27، و42. وقد التزم هذه التّرجمة في كتابه.

ونحن نذهب إلى أنّ وهبه لم يكن مدفوعًا إلى خيرته بشيءٍ سوى أصل الاشتقاق الّذي واتاه بعضُ المفهوم، لا المفهوم، بآية أنّ من مفهوم intuition البرغسونيِّ كذلكَ أنّه "الغريزة وقد أصبحت منزّهةً عن المنفعة، واعيةً لذاتها، قادرةً على التّــفكير بموضوعها، وعلى النّموّ بصورة لا تحديدَ فيها."[1]

فهو رؤية، وهو الغريزة في صورة مخصوصة، وكلاهما من مفهوم برغسون.

كذلك فقد صارح وهبه بملاءمته محمودًا الخضيريَّ على "استبعاد لفظة (الحدس) ترجمةً للفظة intuition"،[2] وكان الخضيريُّ كتب بحثًا بعنوان: "كيف نترجم الاصطلاح (intuition)؟" خلَص إلى أنّ أقرب مصطلح يدلّ على intuition هو البداهة أو البديهة على غرار رينيه ديكارت[3] René Descartes.

ولمّا كان المفهوم سابقًا على وضع المصطلح[4] حَرًا بنا أن نرجئ القول على ما يؤلّف بين مفهوم intuition وما يدلّ عليه لفظ الحدس في لغة العرب إلى ما بعد البيان عن مفهوم intuition؛ قصدَ البيان، لا غَوايةَ تأصيلٍ، ولا وهمَ مكافأة.

ونحن، إذْ ذاك، لا ننكر على من كان استقى لفظًا عربيًّا أصاره مصطلحًا وضعه بإزاء intuition، وأنْبهَ على أنّه يُخِصُّ المصطلح بطرف اشتغاله، دون المطالبة بتعميمه.

---

[1]) مايَر، فرانسوا، برغسون، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، بيروت، 1955م: ص156، وهو ينقل عن عن الطّاقة الرّوحيّة لبرغسون: ص192.

[2]) المذهب في فلسفة برجسون: ص49، حاشية 3.

[3]) الخضيري، محمود، "كيف نترجم الاصطلاح (intuition)؟"، مجلّة علم النّفس، مجلد 1، عدد 3، فبراير، 1946م: ص375–382، و379.

[4]) تُنظَر: ص36 من هذا المدخل؛ وفيها شاهدٌ على ما كان تلجلج في صدر برغسون نفسِه في شأن خيرتِه لفظَ intuition مصطلحًا لما وقع في مفهومه.

وإذا كان الحدس مصطلحًا مطروقًا في نظريّات المعرفة في دوائرها الكُبَر، فنحن أعنى منها، على ما بين بعضها من وجوه اتّفاق ومفاصل افتراق، بالإبستمولوجيا Epistemology، بما هي نظريّة المعرفة العلميّة،[1] وبما يَعْلَقها من نظريّة المعرفة الفلسفيّة؛ مدخلًا إلى الكشف عن مفهوم الحدس من وجه العلم Science والإبستمولوجيا عامّة، وتأسيسًا لذلك بأن نَنْقُبَ عن مفهوم الحدس اللّغويّ خاصّة، وهو ما يركّب هذا المدخل في صورة تَصدَّفُ، فيما يقع خارجَ هذا المطلبِ، عن مداولة القول بين كلّ من له في الحدس مقال. وإنّما نتبلّغ بأنْ ندع، وفق رؤيتنا المنهجيّة، من أغنانا عنه غيرُه، مطمئنًّا بنا القرارُ بما لَنا في علم المنهج Methodology من حقّ الاختيار المعرفيّ المشروط بالنّظريّة، وبرخصة التّضحية بجزء من المادّة لتصفوَ نظريّتنا صفاءَها المؤقّت،[2] وبوجوب الانحياز بوجهيه: الضّروريّ، والمكتسَب.[3]

وإنّما عمَدنا إلى الإنباه، هنا، على تعدّد الألفاظ الموضوعة بإزاء مصطلح أجنبيّ تقاربه جميعًا، وليس أيٌّ منها يكافئه. وإذا كان للمصطلح Intuition غيرُ مفهوم في الدّوائر المعرفيّة الّتي يرد فيها، وكان غيرَ قارٍّ مفهومُه، باختلاف النّظريّة في الدّائرة المعرفيّة الواحدة، فإنّ موافقةَ لفظِ الحدس أو غيرِه ذلك المفهومَ واسعَ المضطرِبِ ممتنعةٌ إلاّ على وجه الاعتساف، أو في لغة الخطابة، والشّعر حيثُ البيان، ولا برهان.

ولفظ الحدس أشيع ما وُضع في العربيّة بإزاء Intuition،[4] وهو الآصَلُ في تلقّي المنطق، والفلسفة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة من يونان؛ فقد أورد ابنُ سينا في النّجاة أنّ

---

[1]) يُنظَر: بلانشيه، روبير، نظريّة المعرفة العلميّة (الإبستمولوجيا)، ترجمة حسن عبد الحميد، تقديم محمود فهمي زيدان: ص45-48.

[2]) وهي رخصةٌ أنْسَتِ العزيمة التي ما لأحدٍ بها قِبَل.

[3]) يطالَع ما نقصد بهذين المصطلحين: ص126 من هذه الأطروحة.

[4]) وهذا حكمُ مُستَقْرٍ بالخبرة، ولا إحصاء فيه.

"الحدس حركة إلى إصابة الحدّ الأوسط إذا وضع المطلوب، أو إصابة الحدّ الأكبر إذا أصيب الأوسط، وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول." [1]

ولبيان قول ابن سينا: "الحدس حركة إلى إصابة الحدّ الأوسط إذا وضع المطلوب"، نعرض للحدّ الأوسط في أشهر المقدّمات الصُّغَر:

سقراط إنسان.

وقد وقع فيها الحدّ الأوسط (إنسان)، وهو حدّ عام، محمول الحدّ الأصغر (سقراط) وهو حدّ جزئي. وبعبارة ابن سينا: فقد أُصيب الحدّ الأوسط بعد توجّه الإدراك نحو المطلوب، وهو ملاحظة أنّ (سقراط)، وهو الجزئيّ، (إنسان)، وهو العامّ، والحدس حركةٌ إلى تلك الإصابة. ويؤيّد ما نذهب إليه قولُ ابن سينا في الكتاب نفسِه:

"والحدسُ فعلٌ للذّهن يستنبط به بذاته الحدّ الأوسط." [2]

أمّا قوله: "أو إصابة الحدّ الأكبر إذا أصيب الأوسط"، فنعرض لبيانه أشهر المقدمات الكُبَر:

كلّ إنسان فانٍ.

وقد وقع فيها الحدّ الأكبر (فانٍ) محمول الحدّ الأوسط (إنسان). وهو من هذا الوجه شبيه بالأوّل.

ويزيد، عندنا، في الفائدة عليه أنّ الحدّ الأوسط، وهو الجزئيّ، يُصابُ بإصابته الكلّيُّ، وأنّ الحركة إلى إصابة الكلّيّ من إصابة الجزئيّ حدْس.

وننوّه بأنّ مسمّى هذه الحركة عند أرسطو استقراء؛ فيه "ندرك أن مثلًا جزئيًّا دليلٌ على صدق تعميم ما."[3] فإذا "رأيتُ في مثال واحد معيّن أنّ أ تستلزم ب، فإنّه يمكنني معرفة

---

[1]) ابن سينا، الشّيخ الرّئيس أبو عليّ الحسين بن سينا (ت427هـ)، النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعة الإلهيّة، ط2، مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، مصر، 1357هـ-1938م: ص87.

[2]) وقد جعل ابن سينا الحدّ الأوسط حاصلًا تارةً بالحدس، وأخرى بالتّعليم. فظهر أنّ الحدس عنده لا تعليم فيه، وهو عنده سابقٌ على القياس. بيدَ أنّه قَصَرَ ما يُكتسب من الأمور المعقولة على اكتسابها "بحصول الحدّ الأوسط في القياس." المصدر السّابق: ص167.

[3]) زيدان، محمود فهمي، الاستقراء والمنهج العلميّ، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، 1988م: ص35.

أنّ كل أ تستلزم ب".[1] وذلك بالحدس؛ إذ به تدرك النفسُ الكلّيَّ وفق ما يرى أرسطو.[2] وهو يدلّ على نزوع الفكر بداهةً إلى إصابة الكلّيّ بإصابة الجزئيّ، وهو المراد هنا بالتّعميم.

لقد دلّ أرسطو بالاستقراء على ما يبلّغنا المقدّماتِ الأُوَل؛ تلك الّتي تُدرَك دونَ برهان؛ وهي مبادئ البرهان، مختارًا أن يَميز الاستدلال، لازمَ النّتيجةِ الكلّيّة عن مقدماتٍ كلّيّة، بتخصيص الاستقراء بلفظ التّامّ؛ فسمّاه الاستقراء التّامّ Complete Induction.

وقد أحسن ويليام إرنست جونسون William Ernest Johnson إذ ماز الاستقراءَ، وفاقَ مفهوم أرسطو، بصفة الحدس، فسمّاه الاستقراء الحدسيّ Intuitive Induction[3]؛ ذلك أنّ الحدسَ به يكون هذا الاستقراء. ولعلّ هذا الّذي عرضنا يداني الإيفاء على غاية ما أردنا من بيان مفهوم الحدس عند ابن سينا، وأنّه عرّف الحدس وعينُه على الاستقراء بمصطلح أرسطو، أو على الاستقراء الحدسيّ عند أرسطو إن شئت مصطلح جونسون.[4]

وآخر الأجزاء من تعريفِ ابن سينا الحدسَ أنّه "بالجملة سرعةُ الانتقال من معلوم إلى مجهول". وليس ابن سينا بمُعْذِرٍ فيه لولا أنّه صدَّر العبارة بقوله: "وبالجملة"، وقد كان يصحّ تعريفًا لو أنّ سرعة الانتقال من معلومٍ إلى مجهول لا تتحصلُّ إلّا بالحدس.

---

1) المرجع السّابق: ص37.

2) فخري، ماجد، أرسطو طاليس المعلّم الأوّل، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، د.ت.: ص35.

3) زيدان، محمود فهمي، الاستقراء والمنهج العلميّ: ص35، وقد أحال إلى:

- Johnson, E. W. [1921]: Logic, Cambridge University Press, Pt. II, Chs. VIII and IX.

4) ولم نعمَد إلى القول: إنّ ابن سينا سبق جونسون إلى ملمح الحدس في تعريف أرسطو الاستقراءَ.

أمّا تعريفات الجرجانيّ ففيها أنّ الحدس "سرعة انتقال الذّهن من المبادئ إلى المطالب"[1]، وهو عند التّهانويّ "تمثُّل المبادئ المرتّبة في النفس دفعةً من غير قصد واختيار، سواء بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب. وهو مأخوذ من الحدس بمعنى السّرعة في السَّير، ولذا عُرف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب بحيث يكون حصولها معًا."[2]

وزاد في النّقل فقال: "وقيل: هو جودة حركة النّفس إلى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها. وقيل: هو تمثّل الحدّ الأوسط وما يجري مجراه دفعةً في النّفس. وقيل: هو الطّفر للحدود الوسطى وتمثّل المطالب معها دفعةً من غير حركة." [3]

فانظر إلى سرعة الانتقال جامعًا صريحًا، وهو أثر ظاهرٌ لتعريف ابن سينا في تعريف الجرجانيّ، بل إنّ التّهانويّ مال مع من نفى الحركة عن الحدس، معلّقًا على تعريف الحدس بسرعة الانتقال أنّه "فيه تسامح".[4] ويَسفِر ما عرضنا أنّ تعريف ابن سينا كان الباب في تعريف الجرجانيّ، وفي حاصل ما نقل التّهانويّ على الجملة.

ولعلّ أهمَّ ما يضيف إليه التّهانويّ المصارحةُ ببيانِ صفة الحركة، والانتقال أنّها تمثُّلٌ عفْويّ.

---

[1]) الجرجانيّ، عليّ بن محمّد (740–816هـ)، التّعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفنيّ، دار الرّشاد، القاهرة، 1991م: ص95.

[2]) التّهانويّ، محمّد عليّ الفارقيّ التّهانويّ (ت بعد 1158هـ)، كشّاف اصطلاحات الفنون، حقّقه لطفي عبد البديع، ترجم النّصوص الفارسيّة عبد المنعم محمّد حسنين، راجعه أمين الخوليّ، تراثنا، وزارة الثّقافة والإرشاد القوميّ، المؤسّسة المصريّة العامّة للتّأليف والتّرجمة والطّباعة والنّشر، القاهرة، 1382هـ–1963م: 42/2.

[3]) السّابق: 42/2–43. والطّفر يحمل دلالة القَفز بما يقتضي من الانتقال والسّرعة. طالع (طفر) في لسان العرب.

[4]) السّابق: 42/2.

ثمّ لعلّ من الظّاهرٌ أنّ لفظ (المطالب) في عبارة الجرجانيّ، أو (المطلوب) في عبارة التّهانويّ سِيٌّ ما ورد في تعريف ابن سينا.

وبينا قطع الجرجانيّ القول بأنّ الحدسيّات لا يحتاج العقل في جزم الحكم فيها إلى تكرار مشاهدة،[1] جنح التّهانويّ إلى بسط شيء من الخلاف في اشتراط تكرار المشاهدة في الحدسيّات،[2] فنقل قولاً باشتراط تكرارها، وآخرَ بالاكتفاء من المشاهدة بمرّتين، وآخِرًا بعدم لزوم المشاهدة بحجّة أنّ "المطالب العقليّة قد تكون حدسيّة".[3]

وقد مثّل كلاهما للحدسيّات بمثال ابن سينا، وذاك قوله بعد تعريف الحدس: "كمن يرى تشكّل استنارة القمر عند أحوال قُربه وبُعده عن الشّمس فيحدِس أنّه يستنير من الشّمس." [4]

ونبلغ مصطلح (المبادئ) في تعريف الحدس عند الجرجانيّ والتّهانويّ؛ وإنّما يستوقفنا هذا المصطلح لما يحمل من الدّلالة على ما لا يُعْوِزه برهان، وهو بعض البرهان، وقد عرضنا لإشارة ابن سينا إليه. ثم إنّه ليغرينا بتفصيل القول على هذا المصطلح ما نجده متعلّقًا به من اصطلاح مؤسِّسٍ في الفلسفة ونظريّتها المعرفيّة، وعلم المنهج Methodology، والإبستمولوجيا Epistemology؛ ذاك هو المعرفة القبليّة A Priori Knowledge .

---

[1]) التّعريفات: ص95.

[2]) كشّاف اصطلاحات الفنون: 2/43-44.

[3]) السّابق: 2/44.

[4]) النّجاة: ص87. و يُنظَر: التّعريفات: ص95، وكشّاف اصطلاحات الفنون: 2/43.

المعرفة القبليّة A Priori Knowledge :

لعلّ أوّل ما يستوقف مُطالعَ هذا العنوانِ سؤالٌ عن مفهوم هذه المعرفة، يخالطه نَبهٌ لفرق المعرفة، وفاقَه، اثنتين:
قبليّةً a priori صارحت بها العبارة، وبعديّةً a posteriori دلّت عليها الإشارة. ولعلّ من القارّ أنّ الفضل مردود إلى إيمانويل كانط Immanuel Kant؛ أنْ أذاع بهذين الاصطلاحين، وإنْ تكن أصول القول على المفهوم مردودة إلى نظريّة التّذكّر عند أفلاطون Plato's Theory of Recollection. ويُعدّ قولُ العقلانيّين Rationalists بالمعرفة القبليّة، وإنكارُ التجريبيّين Empiricists أيَّ مصدر للمعرفة ما خلا التّجربة أصلًا يفترقون عليه، على اختلاف مذاهب المفاوضة فيه.
ولقد كان لنا معدًى عن هذه المقاولة لولا أنّ مذاهب العقلانيّة الّتي عوّلت، في التّنظير، على الحدس جعلته مُعْرِبًا بالمعرفة القبليّة.

ويذهب كانط في تعريف المعرفة القبليّة إلى نفي صفة التّجريبيّة عنها؛ فليست تشتقٌ من صور الحسّ ولا من الخبرة الحسّيّة.(1) وهو يرى أنّها بينا تُؤَسُّ عليها "معارفُ أعلى منها وأعمّ" تكون المعرفة القبليّةُ حاملةً "في ذاتها أسس أحكام أخرى".(2) بيدَ أنّه لا يوافق ديكارت في قصر الحدس على مفهوم الإدراك العقليّ المباشر، فلقد أخذَ كانط مأخذَ التّجريبيّة الإنجليزيّة، تجريبيّة جون لوك John Locke وديفيد هيوم David Hume في عدّ العالم المادّيِّ عالمَ ظواهر phenomena ندركه في صورة حدوس حسّيّة sensible intuitions، وأنه ليسَ نَتاجَ الخيال أو الفكر.

---

[1]) يُنظر: كَنْت، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، مراجعة فتحي المسكيني: ص58.

[2]) السّابق: ص247-248.

وإذا كان كانط مسلِّمًا مكانةَ الخبرة الحسّيّة، في تشكيل الحدوس، ومكانةَ ما ينشأ عنها بعدُ، فإنّه لا ينكر المعرفة القبليّة وأثرها فيما ارتأى أن يسمّيه الحدس القبليّ a priori intuition، وهو الحدس الّذي يشكّل صورة المادّة الّتي يُعطاها الحِسّ؛ إنّه الحدس الّذي ينتظم المادّة الحسّيّة في علاقات، وما الزّمان والمكان إلاّ الصّورتان القبليّتان اللّتان تتراءى الحدوس التّجريبيّة فيهما. أو قل: إنّ الزّمان والمكان هما الشّكلان القبليّان للمعرفة.[1]

ونذهب إلى أنّ كانط كان مدفوعًا إلى فرْق بينِ الحدسينِ بثلاثة: بما ورث عن العقلانيّة والتّجريبيّة من المقاولة على هذه المسألة، وباجتهاده في التّنظير، فيها، لرؤية تستقيم على موافقة كلّ فريق فيما انتبذ من مقال الآخر، وهو أشبه ما يكون بمذهب الموفِّق، ثمّ بالضّرورة التّنظيريّة الّتي ألجأت إلى حدّ المحدود، وتقطيع الكلّ Whole، وإنّما هو في المحصول حدس واحد، وما هو بالحدسين، ويكافئه، فيما نرى، نفيُ أن يكون ثَمَّ مجرّدٌ محضٌ أو عينيٌّ خالص.[2]

وهو ما يبدو لنا أنّ فرديناند جونزِت Ferdinand Gonseth كان يقفو في نفيه أثر كانط؛ يقول كانط على المكان والزّمان: "إنّهما يحتويان إذًا بالإضافة إلى العِيان موادَّ شيء ما بعامّة (به يتمّ تمثّل شيء موجود في المكان أو في الزّمان)، أعني واقع الإحساس".[3] ويقول: "المكان والزّمان أنفسُهما[4]، مهما كان هذان المفهومان صافيين من كلّ عنصر تجريبيّ، ومهما كان وجودهما في النّفس البشريّة بعيدًا عن الشّكّ بشكل كامل قبليًّا إلاّ أنّهما سوف يفقدان كلّ صلاحيّة موضوعيّة، كلّ معنًى وكلَّ دلالة إذا لم يبرهَن على استعمال الضّروريّ في موضوعات التّجربة." [5]

---

[1]) السّابق: ص248.
ويُنظر: زيدان، محمود فهمي، كنط وفلسفته النّظريّة، دار المعارف، مصر، 1968م: ص79.

[2]) تُنظر مقالة جونزت هذه موجزةً في: نظريّة المعرفة العلميّة (الإبستمولوجيا): ص120-121. وقد عرضها بلانشيه دون إشارة إلى أثر كانط فيها.

[3]) كَنْت، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، مراجعة فتحي المسكيني: ص263.

[4]) في المترجَم: "نفسُهما".

[5]) السّابق: ص253.

إنّ ضرورة الحدس الحسّيّ sensible intuition تُسْلم إلى أنّه لا قِبلَ لنا بحدس ذهنيّ intellectual intuition يبلّغنا حقيقة الشّيء في ذاته؛ في وجوب حدس حسّيٍّ يَحكم بأنّ صور المادّة جميعًا إنّما هي صورٌ لعالم الظّواهر. ولا حدسَ نجزم أنَّ له المُكْنةَ على أن يبلّغنا حقائق الأشياء.[1]

ولعلَّ تجريدَ يونانَ الرّياضة علمًا نظريًّا منبتًّا عن واقع التّجربة إليه يَرجع فرقُ المعرفة حسّيّةً وعقليّةً، ثم إيلاءُ العقليّة فضل تبليغنا شيئًا من حقائق الأشياء في عالم الماهيّات الأُول؛ فقد ماز أفلاطونُ "ما هو معقولٌ، وما هو محسوس"[2]، واحتفى بالمعقول لِما رآه "يقرّبنا من الوجود الحقيقيّ".[3] وهو إمّا رياضيّ استنباطيّ، وإمّا حدسٌ يبلّغ ماهيّات العقل العُلى.

ولقد تجلّت هذه الرّؤية للعقلانيّة في الفلسفة الحديثة، ورأسُها ديكارت، فقالت بالضّرورة الرّياضيّة ضرورةً عقليّةً؛ تقضي بأنّ الحقائق الرّياضيّة سابقة على التّجربة. وعلى أنّها واضحة بالذّات إلاّ أنّها لا تُدرك إلّا بوسيط سمّه الحدس أو نورًا فطريًّا أو ملكه إلهيّة، وهي الحقائق الّتي تنتظم العالم.

تلك هي الرّؤية العامّة الّتي فُتن بها نعوم تشومسكي Noam Chomsky، وأغرته بمحاولة الكشف عن المعرفة القبليّة في النّظام اللّغويّ بهدايةٍ من مبادئ الرّياضة، ونظام

---

1) يُنظر: كنط وفلسفته النّظريّة: ص235-242.

2) يُنظر: أفلاطون، جمهوريّة أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريّا، راجعها على الأصل اليونانيّ محمد سليم سالم، دار الكتاب العربيّ، 1968م: ص260.

3) المرجع السّابق: ص258.

الخوارزميّات. وهي الرّؤية الّتي ترث من ماضي نظريّة المعرفة والميتافيزيقا امتدادًا ذا شُعَبٍ مَكينًا، كان من أهمّ ما سوّغ لتشومسكي فرضيّة النّحو الكلّيّ[1] Universal Grammar (UG).

وإذا انتحينا صوب التّجريبيّة ألفينا جون ستيوارت مِلّ John Stuart Mill مثلًا ناصعًا لمن ينكر طبيعة الرّياضة المثاليّة، أو أنّها من نَتاج العقل الخلّاق، حاملَ الدّعوى أنّ قضايا الرّياضة مردودة في أصل التّصوّر إلى التّجربة والحسّ. بل إنّ ديفيد هيوم David Hume تابع جون لوك "في هجومه على نظريّة الأفكار الفطريّة، وفي إصراره على أنّه يجب أن تكون كلّ المعرفة الإنسانيّة مشتقّة من الخبرة الإنسانيّة."[2] حتّى تصدّى لمبدأ العلّيّة Causality في مفهوم العقلانيّة، فأنكر أن تكون للعلّيّة ضرورة عقليّة أو قبليّة أو منطقيّة؛ إذ ليس مصدر تصوّرها قائمًا على أساس فطريّ أو قبليّ، بل مُسنَدُه تجريبيّ يُسْلِم إليه إدراك تلازم حادثتين في السَّبق والجوار المكانيّ حسبُ، تلازمًا مؤدًّى عادةِ هذا التّكرارِ فيه الاعتقادُ بعلّيّته.[3]

فليس المعلول، في منتهى التّحليل، جزءًا من العلّة، وما العلّة، في منتهى تحليلها، جزءًا من المعلول. وليستِ العلّيّة عند هيومَ قانونًا كلّيًّا، وإن تكنْ في زعم مِل قانونًا غيرَ قبليّ، وأنّه مؤسَّس على الملاحظة والاستقراء؛ فليست العلّة، عند هيوم، إلاّ مبدأ نعتقده.

---

[1]) وعربيّتها "القواعد العموميّة" عند مرتضى جواد باقر. يُنظَر:
جومسكي، محاضرات وِدن: تأمّلات في اللّغة، تقديم جومسكي، ترجمة مرتضى جواد باقر، وعبد الجبّار محمّد علي، مراجعة عبد الباقي الصّافي، ط1، سلسلة كتاب الثّانية، دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة، بغداد، العراق، 1990م: ص102. وإنّما أسندنا هذه الخِيرةَ إليه؛ أنْ كانت إحالتُنا إلى القِسم الثّاني من التّرجمة.

[2]) الاستقراء والمنهج العلميّ: ص103.

[3]) السّابق: ص103-108.

وإنّ ثمة فارقًا حاسمًا بين اعتقاد تسوّغه الملاحظة والتّجربة، واعتقادٍ يثبته البرهان. كذلك فإنّ ثمّ آخرَ فيصلًا بين ضرورتين: منطقيّةٍ تُحيل نقيضَها، وتجريبيّة ممكنة النّـــقيض.

ومع ولوج القرن العشرين بزغت نزعة تجريبيّة رفضت مذهب التّجريبيّة التّـــقليديّة في ردّ الرّياضة إلى التّجربة، لكنّها استمسكت بأنّ التّجربة هي وحدَها مصدرُ معارفنا. وكما أن اللّبس ينجلي عن عدّ كانط قضايا الرّياضة تحليليّةً analytic تركيبيّةً synthetic معًا؛ إذا نحن سوّغنا رؤيته بالهندسة الإقليديّة الّتي تصدِّق العينيّ على المجرّد، فإنّ اللّبس ينجلي كذلك عن التّجريبيّة المنطقيّة Logical Empiricism الّتي نشأت عن حلقة فيينّا Vienna Circle إذا علمنا أنّها وهي تقوم على أساس التّجربة تسلّم دعوَيَين:

دعوى بِرْتْراند رَسِل Bertrand Russell أنّ الرّياضة ما هي إلاّ قول الشّيء نفسه بألفاظ مختلفة.

ودعوى لُدْفِغ فِتْغِنسشتاين Ludwig Wittgenstien أنّ المنطق "لغة بسيطة تقوم في العلم بدور الانتقال من فكرة إلى أخرى هي بطبيعتها تحصيلُ حاصل."[1]

وقد ردَّ رسل الرّياضة إلى المنطق، وذهب إلى "استحالة وضع خطّ فاصل بينهما"،[2] ووصف آصرةَ بينِهما بقوله:

"الواقع أنّ الاثنين شيء واحد، والخلاف بينهما كالخلاف بين الصّبيّ والرّجل؛ فالمنطق شباب الرّياضيّات، والرّياضيّات تمثّل طور الرّجولة للمنطق." [3]

وهو ما لا يسلّمه الحدسيّون؛ فلقد ذهب هنري بوانكاريه Henri Poincaré إلى أنّ الرّياضة لا يصحّ وصفها بمعزل عن الحدس.[4] وأجاب عن السّؤال الّذي طرحه:

هل الاستدلال الرّياضيّ "استنباطيٌّ كما يُظنُّ عادةً؟"[1]

---

1) نظريّة المعرفة العلميّة (الإبستمولوجيا): ص68، و125.

2) رسل، برتراند، مقدّمة للفلسفة الرّياضيّة، ترجمة محمّد مرسي أحمد، سجلّ العرب، القاهرة، 1962م: ص277.

3) المرجع السّابق.

4) بوانكاريه، هنري، العلم والفرضيّة، ترجمة حمادي بن جاء الله وتقديمه، ط1، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، كانون الأوّل/ ديسمبر 2002م: ص92.

فقال: "إنّه إلى حدّ ما نوعٌ من الاستدلال الاستقرائيّ".[2]

ويرفض الحدسيّون دعوى رَسِل أنّ الرّياضة تُشتقّ من المنطق، وقد أنكر لويْتْسِن برووَر Luitzen Brouwer قانون الثّالث المرفوع[3] Law of Excluded Middle Term بما هو قانون يحمل صفة الصّحّة المطلقة، وحاول إريند هيێتِنغ Arend Heiting تأسيس منطق جديد مستوحًى من الرّياضة يعدّ هذا القانون غيرَ ضروريّ.[4]

ومع ويلارد كواين Willard Quine تتجلّى صورة جديدة من صور التّجريبيّة تنكر التّــفريق الّذي أقرّته التّجريبيّة المنطقيّة بين القضايا التّحليليّة والتّركيبيّة، وترفض تفريق رودُولف كارناب Rudolf Carnap بين الأسئلة الدّاخليّة والخارجيّة؛[5] ففصلُ القضايا التّحليليّة عن التّركيبيّة مستند إلى فصل الصّورة المنطقيّة عن المكوِّن التّجريبيّ، وعليه تنشأ معانٍ بعضُها متّصل بوقائع المادّة وبعضها مفرَدٌ معزول، وذلك ما ترفضه نظريّة كواين في التّحقّق الكلّيّ[6] Holistic Vertification،

---

1) المرجع السّابق: ص73.

2) المرجع السّابق.

3) يقضي بأنّ "أ" إمّا أن تكون "ب" أو لا "ب" ولا ثالث لهما. ويسمّى كذلك قانون الوسط الممتنع. وهو ثالث قوانين الفكر الأساسيّة عند أرسطو، بعد الهُويّة وعدم التّناقض. وقد أضاف إليها غوتْــفْرِد لايْبْنِتْس Gottfried Leipniz رابعًا سمّاه السّبب الكافي. ويعرّف مناطقة الحضارة العربيّة الإسلاميّة قانون الثّالث المرفوع بالقول: إنّ النّــقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان. وعادةً ما يُحال على برووَر هكذا: L. E. J. Brouwer

4) يُنظر مثلًا: الفنديّ، محمد ثابت، فلسفة الرّياضة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، 1987م: ص159-162.

5) لك أن تسمّي تجريبيّتَه التّجريبيّة الحديثة Modern Empiricism.

6) Quine, W. V. O. [1953]: ‘Two Dogmas of Empiricism’, in From a Logical Point of View, Harvard University Press, Cambridge, p. 37.

وذلك ما دعا كواين إلى أن ينكر تمييز كارناب الأسئلة الدّاخليّة من الخارجيّة من جهةِ وجود الكوائن أو واقعها[1] the existence or realty of entities فالسّؤال الدّاخليّ عند كارناب خاضع للهيكل اللّغويّ الّذي تهيمن قواعده على طريقة وصف ما يكون. أما السّؤال الخارجيّ فموضوعه وجود الشيء نفسه في عالم واقعه، ووجود الهيكل اللّغويّ نفسه.[2]

ووفاقَ هذه الرّؤية أنكر كواينُ الفوارق بين ما هو قبليّ وما هو بعديّ، وبين ما هو متعالٍ transcendental وما هو تجريبيّ، وبين ما هو ضروريّ necessary وما هو نظريّ contingent.[3] ولمّا كان تنظيم البيانات الحسّيّة متعاليًا؛ واقعًا وراءَ نطاق الخبرة لا وراء نطاق المعرفة، عند كانط، لم يعُدْ هذا التّنظيم أن يكون عند كواين" مسألة تنظير"[4] 'a matter of theorizing'.

وإذا صحّ أنّ كواين تحوّل عن مذهبٍ قديم أدنى من التّداوليّة Pragmatism إلى مذهبه الجديد الّذي صارح بنسبته إلى الواقعيّة Realism فنحن أعنى بواقعيّته لا أنّها قولُه في الجديد، وإنّما نقصدها آخرَ فواتح القول على واقعيّة مايكل ديفيت Michael Devitt الفيلسوفِ الّذي خرج، قبل نُهادِ عَقد، بنظريّة في الحدس اللّغويّ تتسّق وبناءَ الواقعيّة الّتي يَدين، وهو لم

---

[1]) ضع entities بإزاء الذّوات إن شئت.

[2]) Carnap, R. [1950], 'Empiricisim, Semantics and Ontology', Revue Internationale de Philosophie, **4**, pp. 20-40. Reprinted in the Supplement to Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic, enlarged edition (University of Chicago Press, 1956).

[3]) آثرنا مصطلح القدماء في الفصل بين الضّروريّ والنّظريّ. وإن كان هذا يشرع بابًا للقول عريضًا؛ فقد أنكر الجوينيّ الحاصلَ من هذا الفصل ، قال: "ولا حاصل للفصل بين النّظريّ والضّروريّ". يُنظَر:
الجوينيّ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (419–478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الدّيب، ط4، دار الوفاء، المنصورة، مصر، 1418هـ: 1\103 ، ويُنظر في الفرق بينهما: ابن تيميّة، تقيّ الدّين أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم الحرّانيّ (661–728هـ):

- التّفسير الكبير، تحقيق وتعليق عبدالرّحمن عميرة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، د. ت.: 1\173–174.
- نقض المنطق، تحقيق محمد عبد الرّزّاق حمزة وسليمان الصّنيع، وصحّحه محمد حامد الفقي، مكتبة السّنّة المحمّديّة، القاهرة، 1951م: ص207–208.

[4]) Quine, W. V. O. [1953]: From a Logical Point of View, Harvard University Press. Cambridge, Mass., p. 16.

يزل منافحًا عنها بعد أن أفلح في بعث المقاولة على الحدس اللّغويّ في فلسفة اللّغة، وفلسفة اللّسانيّات.

وقد أنكر ديفيت ما ينكر كواين من إمكان المعرفة القبليّة في مبادئ العقلانيّين. وهو يؤمن إيمانَ كواين في الجديد[1] بإبستمولوجيا تُرَدُّ إلى الطّبيعيّة[2] Naturalism، وموجز الطّبيعيّة، في مفهوم ديفيت:

> القولُ بأنّ ثمَّ طريقةً واحدةً حسبُ إلى
> حدوث المعرفة؛ إنّها الطّريقة التّجريبيّة
> الّتي هي أساس العلم.
>
> [T]he view that there is only one
> way of Knowing the empirical way
> that is the basis of science. [3]

ومما يتّسق وواقعيّةَ ديفيت أنّ الفلسفة لا ينبغي لها، في مذهبه، أن تكون سابقةً على العلم الطبيعيّ، بل الحقيقُ بها أن تمشيَ في ركابه.[1] ولعلّ ذلك يُمْكِننا من القول: إنّ

---

[1]) يُنظر الفصل الثالث بعنوان: 'Epistemology Naturalized' في:

a; Quine, W. V. O. [1969]: editor. Ontological Relativity and Other Essays, Columbia University Press, New York.

ويُنظر:

a; Devitt, M. [1998]: 'Naturalism and the A Priori', Philosophical Studies, **92**, (1/2), pp. 45-65.
b; Devitt, M. [2010]: Putting Metaphysics First, Essays on Metaphysics and Epistemology, Oxford University Press., Chs. 12 and 13.

[2]) قل، إن شئت، الطّبيعانيّة، أو المذهب الطّبيعيّ، وذانك ممّا شاع.

[3]) Devitt, M. [1999]: 'A Naturalistic Defense of Realism'. In Hales, D. S., editior, Metaphysics: Contemporary Readings, Wadasworth Publishing Company, Albany. N. Y., pp. 90-103, p. **96.**

ويُنظر كذلك:

Devitt, M. [1998]: 'Naturalism and the A Priori', Philosophical Studies, **92**, (1/2), pp. 45-65.

الميتافيزيقا تنشأ في واقعيّة ديفيت عن الإبستمولوجيا الطّبيعيّة Naturalistic Epistemology، والواقعيّة من شرطها التجريبيّة، وأنّها تلزم عنده بالضّرورة عن الطّبيعيّة Naturalism. ونحن نعلم أنّ ديفيت إنّما يريد أن نبدأ من ميتافيزيقا تجريبيّة؛ ليؤول محلُّ التّــنازع في الميتافيزيقا إلى غيره، وهو الإبستمولوجيا الطبيعيّة، ولعلَّ من الحقّ أنّ ذلك كفيلٌ بإحقاق الغلبة للواقعيّة، وبعبارة ديفيت:

> إذا ما قاربنا ميتافيزيقانا من وجه
> تجريبيّ، أضحت الواقعيّة غيرَ مغالَبة.
>
> [W]hen we approach our
> metaphysics empirically, realism
> is irresistible. (2)

ولابدّ من الإنباه هنا على أنّ ما نَقفُ عليه في واقعيّة ديفيت من التّجريبيّة خاصّته، ومذهبِه الميتافيزيقيّ metaphysical doctrin إنّما نقصده لتُعلَم، بعدُ، هيمنته على نظريّة هذا الفيلسوف في الحدس عامّة، والحدس اللّغويّ خاصّة.

ونقول، مقتضبين: إنّ واقعيّة ديفيت تقوم في مذهبها الميتافيزيقيّ على ركنين، وإن شئت اللّفظ الأدنى إلى عبارته فاستبدل البعدَين two dimensions بالرّكنين: فالأوّل بُعد وجودan existence dimension، والآخِر بُعد فِصال(3) an independence dimension.

---

1) ولا تخفى المشابه بين مذهبه هذا ومذهب هانز رايشنباخ Hans Reichenbach في الفلسفة العلميّة. يُنظر: ريشنباخ [كذا رسمُ عربيّته في المترجَم]، هانز، نشأة الفلسفة العلميّة، ترجمة فؤاد زكريّا، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، 1967م.

2) Devitt, M. [1999]: ‘A Naturalistic Defense of Realism’. In Hales, D. S. editior, Metaphysics: Contemporary Readings, Wadasworth Publishing Company, Albany. N. Y., pp. 90-103, **p. 96.**

3) أو قل إن شئت بعد استقلال. ويُنظر في ذلك:

ويقضي الرّكن الأوّل بتسليم موجودَين: أمّا الأوّل فكوائنُ الحسّ المشترك[1] common-sense entities، وعرّفها بالمثال، فهي كالحجارة، والأشجار، والقطط. وأما الآخِر فالكوائن العلميّة، مثل الإلكترونات electrons، والميونات Muons، والزّمكان المنحني curved spacetime.

ويقضي ثاني الرّكنين بفصال أمارات الواقعيّتين كليتهما في وجودهما عن الذّهن؛ أمارات الواقعيّة العلميّة Scientific Realism، وواقعيّة الحسّ المشترك.[2] وهو ركنٌ شطَّ فيه ديفيت على جماهر أقطاب الواقعيّة؛ وهو يصارح بأنّ تسليم الوجودِ دونَ الفِصال صائرٌ إلى صيغ من المثاليّة شتّى، بينا تسليمُ الفِصال دون تسليم الوجود صائرٌ إلى ما يسمّيه "الواقعيّة الضّعيفة، أو واقعيّة ورقة التّين"
'Weak, or Fig-Leaf Realism' [3]
تلك الّتي تسلّم فصالَ شيء ما عنّا دون تعيين طبيعته، وهو لا يستنكف من الإعراب بأنّ واقعيّة ورقة التّين هذه يعتنقها كثير من الواقعيّين المشهورين.

---

a; Devitt, M. [1991]: Realism & Truth, Princeton, Princeton University Press, N. J. 1984. 2nd edition revised, 1991, 2.2, and 2.3.

b; Devitt, M. [2010]: Putting Metaphysics First, Essays on Metaphysics and Epistemology, Oxford University Press. Ch.2.

[1]) آثرنا وضع common-sense بإزاء الحسّ المشترك على علمِنا قولَ فؤاد زكريّا على هذا المصطلح، في كتابِه: نظريّة المعرفة والموقف الطّبيعيّ للإنسان: إنّه: "يسمّى في الفلسفة على التّخصيص باسم" الواقعيّة السّاذجة""، قال: "وهي تسمية ليست دقيقة كلّ الدّقّة كما سنرى فيما بعد": ص11. وبعد أن تنقّصَ هذه التّرجمة، ردّ المصطلح إلى فرنسيّته sens commun، ثم ارتأى أن تكون عربيّته: "الموقف الطّبيعي": ص29، وإنّما نتبلّغ بالإحالة إلى مقاله على هذا المصطلح، وليس هنا محلٌّ بسط المقاولة عليه. تُنظَرُ الصّفحتانِ المُحالُ إليهما في: زكريّا. فؤاد، نظريّة المعرفة والموقف الطّبيعي للإنسان، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية، 2005م. وممّن وضع هذا المصطلح بإزاء الحسّ المشترك من اللّسانيّين عبد القادر الفاسيّ الفهريّ، يُنظر: اللّسانيّات واللّغة العربيّة: نماذج تركيبيّة ودلاليّة: ص41. وارتأى مرتضى جواد باقر أن تكون عربيّتها "الإدراك العامّ". يُنظَر: جومسكي، محاضرات ودن: تأمّلات في اللّغة، تقديم جومسكي، ترجمة مرتضى جواد باقر، وعبد الجبّار محمّد عليّ، مراجعة عبد الباقي الصّافي: ص96. والإحالة إلى القِسم الثّاني من التّرجمة.

[2]) Devitt, M. [1991]: Realism & Truth, Princeton, Princeton University Press, N. J. 1984. 2nd edition revised, 1991, pp. 23-24.

[3]) Ibid, p. 23.

ونحن نذهب إلى أنّ واقعيّته هذه كانت حاجزتَه عن نتائجَ تسلْم إليها بعض مقدّماته في نظريّة الحدس اللّغويّ، وفي نقده بعضَ المبادئ الّتي قامت عليها إبستمولوجيا اللّسانيّات التشومسكيّة، وأنّه لو أسلم لها لكان ظاهرًا مناقضتُهُ أصولاً أرساها، ومبادئ أساسيّةً نبّه هو للزوم المثابة إليها قبل كلّ مقال.(1)

ونبلغ هنا البيان عمّا ينتظم مذهبنا في أهمّ هذه المسائل على الجملة موجزين، وأوّل القول أنّا لا نسلّم ركن الفِصال، أو بُعدَه.

وإنّ ما نعلمه من مفهوم (الموضوعيّ) objective عند ديفيت لهو أمنعُ ما يعصمنا من الإذعان بقوله:

> إنّ الواقعيّة في استعمالها مصطلحَ (موضوعيّ) لا تقول شيئًا دلاليًّا البتّةَ عدا إبرام الوُجهة السّلبيّة(2) لمُكْناتنا الدّلاليّة على أنّهنَّ لا يكوِّنَّ العالم.
>
> *Realism says nothing semantic at all* beyond, in its use of ‘objective’, making the negative

---

1) Ibid, p. 39.

وتُنظر هذه الأطروحة: ص102.

2) من مقتضى الوجهة السّلبيّة، بصفة عامّة، أنّ الإنسان منفعل لا فاعل، وأنّ كلّ ما يصدر عنه يؤول إلى ردّ الفعل لا الفعل، فهو كائن سلبيّ صنعته البيئة والوراثة. ولذلك تعدُّ التّجربة مثلًا، في مفهوم التّجريبيّة إدراكَ معطًى ما إدراكاً سلبيًّا.

point that our semantic capacities do not

constitute the world. (1)

فحين أراد ديفيت أن يميز ذلك المُفْرَدَ خارجَ الذّهنِ القاضيَ به بُعْدُ الفِصال نحا إلى مصطلح الوجود الموضوعيّ objective existence فعرّفه بالسّلب، وكان من تعريفه أنّ ما له وجودٌ موضوعيّ objective existence يعني:

أنّه لا تكوّنه [...] لا مُكْناتنا على الإحالة إليه، ولا قوّةُ العقل المركِّبة، ولا فرضُنا مجموعَ ما نتصوّرُ، أو نظريّاتِنا، أو لغتَنا.

[…] it is not constituted by […] our capacities to refer to it, by the synthesizing power of mind, by our imposition of concepts, theories, or language. (2)

ونحنُ لا نسلّم الفِصال بهذا المفهوم. وإنّ بيان القول على مثل هذه المسائل، وهي من قضايا النّظر الكُبَر، ليقتضي شيئًا من التّفصيل، وأوّل مبدأ أساسيّ Maxim يؤسَّس عليه قولُنا أنّنا نَفرِق بين المعرفة knowledge، والعلم science، وهو ما يلزم عنه الفرق بين البيانات Data، والمعلومات Information، ونودّ هنا أن نقبِس شيئًا من كلام كواين، وذاك قوله:

يخبرنا العلم أنّ مصدرنا الوحيدَ في شأن المعلومات عن العالم الخارجيّ هو ما يكونُ من أثر أشعّة الضّوء والجزيئات في سطوحنا نواقل الإحساس.

---

[1]) نقلنا هذا النّصّ بما فيه من إبراز بعضه بالخطّ المائل، فهو من التّشكيل البصريّ الّذي يؤول إلى ديفيت. ولعلّها لا تخفى دلالته. ولك أن تقول: (emphasis in original) أو (italics in original). يُنظر:
Devitt, M. [1991]: Realism & Truth, Princeton, Princeton University Press, N. J. 1984. 2nd edition revised, 1991, p. 39.

[2]) Devitt, M. [1991]: Realism & Truth, Princeton, Princeton University Press, N. J. 1984. 2nd edition revised, 1991, p. 15.

> Science tells that our only source of information about the external world is through the impact of light rays and molecules upon our sensory surfaces. [1]

ونحن نسلّم هذا القول مع ما يعدّله وفق ما التزمنا نحن من الفرق بين المعلومات والبيانات. وذاك أنّ المصدرَ الوحيد عن العالم الخارجيّ الّذي ذكره كواين، وهو ما نسلِّم، أخصَّهُ هو بالمعلومات، ونحن نُعدّيه إلى البيانات. والمعلومات أخصّ منها، كما أنّ العلم أخصُّ من المعرفة، والبياناتُ كلّ ما يرد، والمعلومات حكمٌ بصفة العلم. والعلم، في مصطلحنا،[2] محلُّه صدق الحاصل في الواقع Realty، في صدق الوصف والتّفسير وفي صدق التّــنبّؤ. أمّا الحقيقة Truth فمحلّها الرّمزُ لا المرموز. والمرموز تتنازعه الوقائع، ولذلك كان العلم جوهرُه المقولُ المقيَّد بواقع، المذعِنُ بالزيادة عليه، أو التّغيير فيه. وهو في حكمه المنوطِ بالوقائع، وبطبيعةِ الشّيء الّذي يتبدّل سلوكه فيها، محكومٌ بحدود الحِسّ والاستنباط الّتي ما برح يوسّعها، ويتعدّى بالآلة أطوارَها.

وإذا أخذنا بما دهشتنا به النّسبيّة الخاصّة Special Relativity لإلبرت آينشتاين Albert Einstein، وميكانيكا (الكوانتم)[3] Quantum Mechanics عند فيرنر كارل

---

[1]) Quine, W. V. O. [1975]: 'The Nature of Natural Knowledge', In Guttenplan, S., editor, Mind and Language, Oxford: Oxford University Press, pp. 57-81, **p. 68.**

[2]) فارقنا فيه مصطلح العلم بمفهوم القدماء. إذ بعضُ المعرفة عندنا علمٌ عندهم.

[3]) رأينا إدخالها بتعريب الرّسم حسب، وإن جُعلت عربيّتها (الكموميّة)، يُنظَر مثلًا لاستعمال هذا المترجَم: وولف، فريد آلان، مع القفزة الكموميّة، ترجمةُ أدهم السّمّان، ط1، دار طلاس، دمشق، 1994م. وهذه التّرجمة أضبط من وضع Quantum بإزاء (الكمّ)، يُنظر مثلًا:
ريدنيك، ف. ما هي ميكانيكا الكمّ؟، العلم للجميع، دار مير، موسكو، 1971م.
وعربيّتها "الكمّيّة" عند المزينيّ في:

هايزنبيرغ Werner Karl Heisnenberg، وإرْفِن شرودنغز Erwin Schrudinger، ونيلز بور Niels Bohr، وبول ديراك Paul Dirac، فإنّه لن يكون في وسعنا أن نعوّل على أحكام الحسّ المشترك[1] Common Sense.

وليس ممّا نراه متّسقًا في واقعيّة ديفيت أن تدعو إلى إبستمولوجيا طبيعيّة أو تجريبيّة، وهي تسلّم أحكام الحسّ المشترك، وعندنا أنّ هذه الأحكام قد تصلح مادّة للعلم، بيد أنّ النّظريّة العلميّة هي الّتي تبقي عليها أو تطّرحها، وعليه فإنّ أحكام الحسّ المشترك ليست حاكمًا فيصلًا في العلم. وإنّ بُعد الوجود الّذي تقرُّه واقعيّة ديفيت هو ما يوجّه ديفيت إلى قبول حدس الحسّ المشترك في نظريّة الحدس عامّة، وفي نظريّة الحدس اللّغويّ خاصّة، وإنْ يكن رافعًا حدس العالم في مجال اشتغاله على حدس العوامّ درجة.

أمّا نحن فلا نرى القول: إنّ أحكام الحدس الشّعبيّ Folk Intuition Judgments جزءٌ من النّظريّة العلميّة إلّا كفيءَ القول: إنّ الصّـــخور جزءٌ من علمِ طبقات الأرض[2] Geology. وكما أنّ الصّـــخور لا تدخل في علم المنهج Methodology فإنّ الحدوس الشّعبيّة مَثَلُها مَثَلُ تلك الصّـــخور. وأمّا الحدس العلميّ Scientific Intuition الّذي هو جزء من علم المنهج عندنا، فهو ذلك الّذي يوجّه العالِم في حقل اشتغاله نحو فرضيّة دون أخرى؛

تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللّغة والذّهن، ترجمة حمزة المزينيّ، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005م: ص93. وهي "الكمّ" عند عدنان حسن في ترجمته الكتاب نفسَه، ص110، وعربيّة عنوانه عنده: آفاق جديدة في دراسة اللّغة والعقل. يُنظر:

تشومسكي، نعوم، آفاق جديدة في دراسة اللّغة والعقل، ترجمة عدنان حسن، ط1، دار الحوار، اللّاذقيّة، سوريا، 2009م. و يُنظر:

Chomsky, N. [2000]: New Horizons in the Study of Language and Mind, Cambridge University Press, p. 43.

[1]) يُنظر في ذلك مثلًا: "فلسفة العلم في القرن العشرين: أربعة موضوعات رئيسيّة"، لدونالد جيلليز: ص316-317.

[2]) أو قل الجيولوجيا.

إنّه الحدس الّذي يشبه الحدس الافتراضيّ Conjecture الّذي خاض في حديثه كارل بوبر Karl Popper.[1]

بيد أنّنا نخالف عن مذهب بوبر الّذي سلّم في الحدس وجهة الظّاهراتية phenomenology، وآمنَ بعنصر غيرِ عقلانيّ في كلّ كشف علميّ، أو حدسٍ خلّاقٍ صارح أنّه يسلّمه وفق مفهوم هنري برغسون[2] Henri Bergson. ونحن لا نجد في لجوء بوبر إلى حدسيّة برغسون شيئًا يمكن أن يُرَدَّ إلى حسن التّخلّص من الإبانة عن مصدر هذا الحدس وطبيعته إلاّ إذا سلكنا ما كتب بوبر في "منطق البحث العلميّ"[3] Logic of Scientific Discovery في غير باب علم المنهج Methodology، وذلك يمتنع من كلّ الوجوه. وقد كان أحرى به أن يثبت على رأيه في أنّه لا يعبأ بكيفيّة الحدوس الافتراضيّة الّتي مدارُها على التّعميم والتّــنبّؤ، لا أنْ يطلب المدد في علم المنهج من مفهومٍ مغرقٍ في المثاليّة.

فانظر إلى تعريف الحدس عند برغسون، ومنه أنّه "الغريزة وقد أصبحت منزَّهةً عن المنفعة، واعيةً لذاتها، قادرة على التّــفكير بموضوعها، وعلى النّموّ بصورة لا تحديد فيها...".[4] إنّ هذا الّذي ارتضاه برغسون مفهومًا لا نقبله بحال داخل مجال علم المنهج، ولا يصحّ فيه؛ لما يكتنفه من وجوه التباس حسبُك منها مصطلحا (التّنزيه)، و(المنفعة)؛ إذ هما أدنى إلى الأخلاق Ethics في دوائر الميتافيزيقا. هذا إذا ما غضضنا الطّرف عن القول في صورة النّمو الّتي لا تحديد فيها. ونحن نذكّر بأنّ برغسون نفسَه، كان حار طويلًا قبل أن يُقِرّ استعمال كلمة الحدس الّتي ظلّت تترادُّ هي وغيرُها في نفسه أمدًا طويلًا[5].

---

[1]) وهو عنده قابل للتّفنيد، وبذلك يفترق عن الحدس الدّيكارتيّ. يُنظر ما كتبت يمنى طريف الخوليّ في: فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول – الحصاد – الآفاق المستقبليّة، عالم المعرفة، 264، الكويت، كانون الأوّل 2000م: حاشية الصّفحة 336.

[2]) ينظر: بوبر، كارل، منطق البحث العلمي، ترجمة النّشرة العاشرة، ترجمة محمد البغداديّ وتقديمه: ص67.

[3]) كذا وضع مترجم الكتاب كلمة البحث بإزاء Discovery. ينظر: المرجع السّابق.

[4]) برغسون: من تأليف فرانسوا مايَر: ص156.

[5]) المرجع السّابق: ص155، ويمكن أن تُــبنى على ذلك مسائل كثيرة.

وما ندري ما كان بوبر قائلًا لو نحن سألناه: لِمَ آثر حدسيّةَ برغسون على حدسيّة إدموند هوسِّرْل Edmund Husserl مثلًا ؟ وكيف يوازن بوبر بين أصول المذهب البرغسونيِّ وقولِ هوسِّرل في أصول مذهبه بسبق الحدس على كلّ معرفة،[1] وبأنّ الحدس هو "مبدأ المبادئ"؟[2] وهل يمنع أخذَه بمفهوم الحدس الهوسّرْليّ نظريّةُ الحدس المقوليّ الّتي قال بها هوسِّرْل، وما نجم عن المطارحة الّتي أجالها على هذه النّظريّة مارتن هايدِغِر Martin Heidegger ؟[3]

ومن الرّاجح أنّ جوابَ بوبر ما كان له إلاّ أن يكون مُعْجِبًا، وأرجح منه أنّه يترجّح بين أن يكون إمّا بيانيًّا، وإمّا فلسفيًّا صرِفًا.

وأيًّا ما كان الجواب فإنّه أمارةٌ على أنّ أصل المسألة خارجَ علم المنهج.

وبعدُ، فإنّه لا ينبغي للبشريّة، على أيّة حال، أن تتخلّص من البحث العلميّ بالإحالة إلى الميتافيزيقا. ونحن إذ نرفض، *في العلم،* التّسليمَ بواقعٍ كانطيّ يُعجز ما تطيق لغتُنا ومعرفتُنا ننكر قول ديفيت الّذي ردّ المقولة الكانطيّة بوجود هذا الواقع إلى ما يعدُّه "أسوأ فكرةٍ ذاتِ نفوذٍ مؤثّرٍ في الفلسفة" ‘the most influential bad idea in philosophy’.[4]

وإنّما نخالف عن رأي ديفيت؛ لأنّنا لا نرى رأيه في الفلسفة أنّها للعلم تَبَع، ثمّ إنّا لا نصدّق بأنّ ما نملك الآن من مخطّطاتِ التّصوّر conceptual schemes قادر على أن يبلّغنا حقيقة الواقع المطلقة the absolute truth of realty.

ونحن إذ فرقْنا بينَ العلم والميتافيزيقا لم ننكر تخافتهما، بل نحن نرى الفلاسفة والعلماء كما هــــم في عين كوايــــــــــن مُبحرين معًا علــــــــــى سفينة أوطــو نويراث Otto Neurath’s Ship[5].

---

1) يُنظر: هوسِّرْل، إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة أحمد الصّادقيّ، ط1، دار الحوار، اللّاذقيّة، سوريا، 2009م: ص78–79، و107–109.

2) يُنظر: إنقزّو، فتحي، هوسّرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللّغة إلى تأويليّة الفهم، ط1، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2006م: ص199.

3) المرجع السّابق: ص199–210. ويُنظر الحوار الشّائق الّذي أجاله جاك درّيدا على مفهوم "الحدس المالئ" عند هوسّرل في:

درّيدا، جاك، الصّوت والظّاهرة، ترجمة فتحي إنقزّو، ط1، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، 2005م: ص141–156.

4) Devitt, M. [1991]: Realism & Truth, Princeton, Princeton University Press, N. J. 1984. 2nd edition revised, 1991, p. 236.

5) Quine, W. V. O. [1969]: Ontological Relativity and Other Essas, Columbia University Press, New York, p. 84.

أوبة إلى لفظ الحدس:

ونَبْلُغ بالقول، هنا، إلى أنّ ملاك المداورة على مفهوم المصطلح Intuition، يراوح، في مجموع ما عرضنا، بين دلالتين:

دلالةٍ على يقينيٍّ أو مرفوعٍ على غيره في الصّحّة درجة.

ودلالة على ظنّيٍّ لا يَفْضُل في الصّحّة ما سواه.

فالأوّل صحيح مستقيم، والثّاني ظنٌّ وتخمين، ولا جدل في أنّ كليهما حُكمٌ على وجه السّرعة.

وقد حُفظت لنا شواهدُ ما يحمل دلالة الحدس في لغة العرب على السّرعة؛ يقول العجّاج:

حتّى احتضرنا بعد سَيرٍ حدْسِ إمـــامَ رَغْـــسٍ في نصـــابٍ رَغْـــسِ
ملّــكـــــه الـلّــــهُ بغــــير نَحْـــسِ[1]

جاء في اللّسان: "الحدس: السّرعة"[2].

وفيه: "الحدس: الظّنٌّ والتّخمين"[3]، وهو من موافقة المفهوم الثّاني لـِ Intuition، وورد أنّ الحدس: "المضيُّ على استقامة"[4]، وهو يداني المفهوم الأوّل لـِ Intuition في دلالته على الصّحّة.

وقد وردت دلالته على المضيّ" على غير طريقة مستمرّة"،[5] وعلى "الذّهاب في الأرض على غير هداية"[6]، فهو بهذه الدّلالة الأخيرة ظنّ وتخمين، وعليه فإنّه يحمل دلالة الأضداد.

---

1) تاج العروس: (حدس).

2) لسان العرب: (حدس)، تاج العروس: (حدس).

3) لسان العرب: (حدس)، والصحاح: (حدس).

4) لسان العرب: (حدس)، وتاج العروس: (حدس).

5) لسان العرب: (حدس)، و لسان العرب: (حدس).

6) لسان العرب: (حدس)، والصحاح: (حدس). وزد عليها، إن شئت، دلالة الحدس على "النّظر الخفيّ". قال الزّمخشريّ في أساس البلاغة: "وسرَوا في حِنْدس اللّيل، وفي حنادس الظُّلَم؛ وهو من الحدس الّذي هو نظر خافٍ". الزّمخشريّ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت538ه)، أساس البلاغة، تحقيق محمّد باسل عيون السّـــود، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1419ه-1998م: (حدس) 174/1.

وكلّ ذلك يُستأنس به في ارتضاء الحدس عربيّة Intuition. ثمّ إنّه سيأتي تفصيلٌ مستفيضٌ في مفهوم الحدس اللّغويّ خاصّة، يَمُدُّ لنا من الطُّمأنينة إلى ما ذهبنا إليه.

الباب الأوّل

الحدس اللّغويّ في خطاب اللّسانيّات

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل:

الحدس واللّسانيّات: مفهوماتٌ ومنازل

والفصل الثّـــاني:

الحدس والسّليقة: جدل الصّمت والصّوت

والفصل الثّـــالث:

في الحدس والأحكام، وتفاضُل الحُكّام

الفصل الأوّل

الحدس واللّسانيّات: مفهوماتٌ ومنازل

في الحدس اللّغويّ

وفي الحكمين: الحدسيّ واللّغويّ

مفاوضةٌ في المفاهيم

وليته كان بمَلْكنا، أوّلَ القول، أن نجيب دعوة ديفيت إلى اطّراح هذه المفاوضة؛ فلا نحن نرى مسائلها، كما زعم، من باب اللّفظ المملّ "boring verbal matters"،[1] ولا نحن نغفُل، بعدُ، عمّا لحقه من مثل هذا الجدل.[2]

ولعلّ لمن وقف على لسانيّات المدرسة التّوليديّة في القرن العشرين عامّة، وعلى المنقول منها إلى العربيّة خاصّة، أن يسأل : إن كنتم تقصدون الحدس اللّغويّ الخاصّ بمتكلّم اللّغة، أفليس هو "مقدرة المتكلّم على أن يدلي بمعلومات حول مجموعة من الكلمات المتعاقبة الّتي تكوّن جملة صحيحة في اللّغة أو جملة منحرفة عن قواعد اللّغة"؟[3] والجواب أنّ هذا ليس بالمنكور؛ وإنّما نَكُرَ التّبلّغ به بعد أن قَحَمت هذه اللّسانيّاتُ على حقبة مراجعة الأصول، فأقحمت معها في ذلك اللّسانيّات النّظريّة وعلومَ النّحو جملة.

---

[1]) Devitt, M. [2010]: ‘What 'Intuitions' are Linguistics Evidence?’, Erkenntnis, **73**, pp. 251-64, **p. 257.**

[2]) سيأتي بيانه في هذه الأطروحة: ص56.

[3]) ميشال زكريّا:

- الألسنيّة التّوليديّة والتّحويليّة وقواعد اللّغة العربيّة (النّظريّة الألسنيّة): ص38.
- الألسنيّة التّوليديّة والتّحويليّة وقواعد اللّغة العربيّة (الجملة البسيطة): ص9.

بل نذهب إلى أنّ ردّ الحدس اللّغويّ إلى دائرة المفاوضة اللّسانيّة؛ بما هو مصطلح مؤسِّس في اللّسانيّات التّوليديّة، سيَرْجِع القولَ على الحدس، بوجه عامٍّ، إلى دائرة المفاوضة الكبرى؛ بما هو مصطلح مؤسِّس في الإبستمولوجيا، وفي نظريّة المعرفة، وإن شئت فقل: في نظريّتي المعرفة العلميّة والفلسفيّة.

ونستهل القول بروبرت فينغو[1] Robert Fiengo الّذي عَمَدَ إلى فرق بينِ: الحدس اللّغويّ، والحكم اللّغويّ؛ وعنده أنّ الحدس اللّغويّ: ما نملك من وُصلة[2] access إلى تراكيب الجمل غيرَ مقتضٍ استنتاجًا واعيًا ‘conscious reasoning’.[3]

أمّا الحكم اللّغويّ فعدّه تقييمًا لما نملك الوُصلةَ من الفور إليه.

أمّا غاريث فيتزغيرالد Gareth Fitzgerald فعلى إعرابه بأنّ النّحويّين Grammarians لا يميلون إلى المصارحة بالفرق بينَ الحدوس، والأحكام، والأحكام الحدسيّة إلّا أنّه ارتأى فرق بينها محترزًا بتصدير قوله على الأوّلينِ بـــــــــــــ "يبدو". يقول :

يبدو أنّ مصطلح (الحدس) يحيل إلى ما يملك المتكلّم

من تأخاذٍ للصّيغة اللّغويّة غير انعكاسيّ، أو من وعي

---

[1]) Fiengo,R. [2003]: ‘Linguistic Intuitions’, The Philosophical Forum, **XXXIV**, pp. 253-66.

[2]) آثرنا وُصلة على غيرها إذ؛ كانت تحتمل المصدر والاسم؛ فهي الأقرب إلى access في بنية النّصّ عند روبرت فينغو.

[3]) يُنظر:

Fiengo, R. [2003]: ‘Linguistic Intuitions’, Philosophical Forum, **XXXIV**, pp. 253-66**, p. 255.**

غير انعكاسيّ لها. بينما يبدو (الحكم) محيلًا إلى تشكّل
بيانٍ أساسُه التّأخاذُ الحدسيّ ذاكَ أو طابَعُ الحدس.

The term ‘intuition’ seems to refer to the unreflective take or awareness that the speaker has of linguistic form. Whilst ‘judgment’ seems to refer to the formation of a report on the basis of that intuitive take or impression.[1]

ونذهب إلى أنّ فينغو عرّف الحكم اللّغويّ وهو يقصد إلى الحكم اللّغويّ الحدسيّ، وإلاّ فإنْ كان الحكم اللّغويّ "تقييمَنا لما نملك الوُصلة من الفور إليه" فهل (تقييمُنا) مسألةً من مسائل اللّغة بعد الرّويّة لا يدخل في باب الحكم اللّغويّ! وإنْ يكنْ خارجًا عنه ففي أيّ أبواب الأحكام إذًا هو؟

أمّا فيتزغيرالد فقد بدا له الحكم، مطلقًا، محيلًا إلى تشكُّلِ بيانٍ أساسُه الحدس؛ تَأخاذُه أو ما يَطْبعُه. ومذهبُنا فيه أنّ الحكم لا يحيل إلى تشكّل البيان وإنّما هو البيان نفسه. وهو إنْ كان المؤسَّسَ على ما يقول فيتزغيرالد فذاك الحكم اللّغويّ الحدسيّ، لا الحكم مطلقًا، ولو أنّه جعل الحكم الحدسيّ فرعًا عن الحكم لما بدا له ما ظهر لنا بعدُ؛ أنَّ قولَه على الحكْمِ، والحكْمِ الحدسيّ لَجلج. ولا نخلّي هذا الموطن من المقاولة حتّى تكون لنا سُهمة في كَشْف مُشْكله، وجوهرُها أنّ الحكم إصدار قضيّة.

والقضيّة موضوع ومحمول، وهما مسند ومسند إليه.

---

[1]) Fitzgerald, G. [2010]: ‘Linguistic Intuitions’, British Journal for Philosophy of Science, **61**, pp. 123-60, **p. 136.**

واللّغويّ من الحكم ما تعلّق منه بمسائل اللّغة، ومنه الحدسيّ، وغير الحدسيّ.

فالحدسيّ: ما كان من الفور عند التّوهّم أو تعارضِ الأصول، وغيرُ الحدسيّ: ما كان بعد التّـلبّث ومراجعة الأصول.(1)

وأمّا الحدس فما يكون من بعد تنبُّه الوُحَيدات العصبيّة(2) Modules حتّى يتبيّن حكم الفَور.

وما هذا سوى حديثٍ مقتضبٍ له أسآرٌ تجيء بعد.

ولعلّه لا يَجمُل بطارقٍ حديثَ الحدس اللّغويّ أن يبطّئ عن ذكر مايكل ديفيت Michael Devitt؛ لما له من يدٍ على هذا الباب. ولقد ذكرناه في أوّل المفاوضة، وها نحن نعود إليه. وعندنا أنّ صدور كتابِه: جهالةُ اللّغة Ignorance of Language،(3) في نُهادِ عَقدٍ من الآن، كان الحدث الكتابيّ الّذي فَتَقَ عُرى الحدس اللّغويّ،(4) ورجَع القول على منزلته المؤسِّسة في بناء النّظريّات اللّغويّة، وأفلح في إسعار جُذاه عند جمهرة من فلاسفة اللّغة واللّسانيّين.

ولقد عرّف ديفيت الحدس اللّغويّ في جهالة اللّغة Ignorance of Language، ثمّ واتَرَ ذكره فيما نشر سواءٌ كان في الحدس اللّغويّ مفردًا، أو فيما كانت له به وشيجة، ونُنْبه هنا على أنّه عرّف الأحكام الحدسيّة عامّة في كتابه فقال:

---

1) يُنظَر بيانه في الباب الثّاني من هذه الأطروحة، ويُخَصُّ منه بالنّظر: ص135–138. والتّوهّم عند النّحاة القدماء انحرافٌ عن مذاهب الصّناعة. ولا نسلّم مفهومه عندَهم. وما قصدنا إليه تجد تعريفه بالمثال في هذه الأطروحة: ص137. ويُنظر في مفهوم التّوهّم عند النّحاة: جراري، أحمد راشد، التّوهّم: دراسة في كتاب سيبويه، المجلّة العربيّة للعلوم الإنسانيّة، المجلّد 17، العدد 66، ص72–117، جامعة الكويت، ربيع 1999م.

2) هذه الأطروحة ص51، و202.

3) Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press.

4) أفرد ديفيت للحدس الفصل السّابع من هذا الكتاب.

الأحكام الحدسيّة استجاباتٌ للظّواهر معالَجَةٌ مركزيًّا، ومحمّلَةٌ نظريّةً، وتجريبيّةٌ، مغايرةٌ لطوائف ما يشابهها من الاستجابات الأخَرِ في أنّها، على نحو معتدل، تكون من الفَور، وغيرَ انعكاسيّة، مؤسَّسةً، إنْ كان ثَمّ استنتاجٌ واعٍ، على النَّزير منه".

Intuitive judgments are empirical theory-laden central- processor responses to phenomena, differing from many other such responses only in being fairly immediate and unreflective, based on little if any conscious reasoning.(1)

ووجه اعتراضنا، هنا، ممّا يليق بديفيت أن يُبدي اكتراثًا به، أنّه يَقِف الحكمَ الحدسيّ بإزاء الحدس وكأنّه يكافئ بينهما؛ إذ هو ينقل هذا التّعريف من "جهالة اللّغة" إلى غيره واضعًا إيّاه بإزاء الحدوس؛ ففي ردّه على إدوارد ماتشيري Edouard Machery من بحثه المنشور بعنوان: "الإبستمولوجيا الدّلاليّة: ردٌّ على ماتشيري"

‘Semantic Epistememology: Response to Machery’

يقول: "أحمل الدّعوى أنّ الحدوس: ...".

(2) ‘I claim that intuitions […]’.

فيقتبس تعريف الأحكام الحدسيّة من "جهالة اللّغة" ويحيل إليه. فلعلّ هذا ألاّ يكون عنده من "مسائل اللّفظ المملّة."

‘boring verbal matters.’(3)

---

1) Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 103.
2) Devitt, M. [2012]: ‘Semantic Epistemology: Respone to Machery’, THEORIA, **74**, pp. 229-33. **p. 230.**
3) Ibid.

وفي بحثه المؤسَّس على الفصل السّابع من "جهالة اللّغة" وعنوانه:

"الحدوس في اللّسانيّات" 'Intuitions in Linguistics' صارح ديفيت بالحاجة إلى الوضوح في بيان ما يعنيه بـــــــــ"الحدوس اللّغويّة" فصدَّر القول بأنّها أحكام، مازها ممّا يغايرها من سائر الأحكام بتمام كونها من الفور وعدم انعكاسيّتها، وذاك من سَلْكِها في تعريف الحدس العامّ، وأدارها على خصائص التّعبير اللّغويّ النّحويّة والدّلاليّة. حتّى بلغ الغاية في تعيينها حين عدّها:

> أحكامًا ميتالغويّة في المقبوليّة، والصّحّة النّحويّة، والغموض ورابط المرجع المشترك، وأشباهها.
>
> [...] ،metalinguistic judgments about acceptability, grammaticality, ambiguity, co reference/ binding, and the like.(1)

---

1) a; Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 482.**

b; Devitt, M. [2006] : Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 95

تفكيك الدّوال: فتنة التّأصيل:

وهنا مبلغ رفع القول إلى أصله؛ وكلُّ مقاولة منبتّةٍ عنه، مهما اجتُهد فيها، فإنّها خَدَاج. وما كان مصطلح الحدس اللّغويّ ليلقى ذلك الذّيوع، وأنْ يحتمل كل ذلك الجدل لولا مُكْنةُ ديفيت على تجهيز المصطلح بجهازه من المفهومات، وتلك مفهومات واقعيّة تجريبيّة، أدغمت الحدس اللّغويّ في نظريّة للّغةٍ جرّدت متكلّمها بالسّليقة من أيّ مَيْز في معرفة لغته على مَن سواه، وجادل في سبيل هذا جدالاً مديدًا ينيعًا؛[1] ليثبت أنّ حدوس أرباب السّلائق تجريبيّة، وينفي عنها صفة القبليّة a priori الّتي زعمها التشومسكيّون.

وأيُّما نظريّة علميّة دارت في ارتدادها المعرفيّ على مسائل القبليّة a priori، والبعديّة a posteriori فإنّها، وإن لم يقع ذلك من بعضها على عمْدِ عين، لَتصدِّق على أنّ الميتافيزيقا، الّتي بُتَّ في الوضعيّة Positivism العلم عنها، تغشّتْ، وباتت تحرّكه مستخفيةً من فوقُ، أو من وراء.[2] ويتفرّع على ذلك أنّ وجهة ديفيت في النّظر إلى الحدس اللّغويّ أنّه تجريبيّ إنّما جاءت ارتدادًا عن نظريّته في المعرفة؛ وقد ذكرنا، في المدخل، أنّه واحد من أقطاب الواقعيّة في هذا العصر، ثم إنّه أخلص لواقعيّته مُعتنِقَها عمرَهُ كلَّه حاملًا دعواها، ومنافحًا عنها.

---

[1]) وهو جدال يقوم على فلق معرفة اللّغة فلقَ معرفة بالماهيّة knowing-that وآخَرَ بالكيفيّة knowing-how. ونقفك على تفصيل هذا: ص93، و152 من هذه الأطروحة.

[2]) تُنظر آراء كارل بوبر Karl Popper وبيير دوهيم Pierre Duhem وويلارد كواين Willard Quine في "علاقة الميتافيزيقا بالعلم" في الفصل التّاسع من : فلسفة العلم في القرن العشرين: لجيلليز: ص441-475.

أما العقلانيّون المثاليّون، والتشومسكيّونَ بعضُهم، فما عتّمت نظرتهم إلى الحدس اللّغويّ في قبليّته أن أضحت محلًّا لنزاع هو في أصله ذلك النّزاع القديم بين المثاليّة والواقعيّة Idealism and Realism، أو بين العقلانيّة والتّجريبيّة[1] Rationalism and Empiricism. بل إنّ نزاع ديفيت فيه ما هو إلاّ أخذٌ بمأخذه العام في الإبستمولوجيا، وهو مذهب يُرَدُّ إلى المدرسة الطّبيعيّة Naturalism، وجوهره في المعرفة أنّ طريقها التّجريبيّة، وأن المفترض المسمّى المعرفة القبليّة يمكن أن يُفْهَمَ على أنّه لا يعدو محمولَ الجينات.[2] وما برح ديفيت يجادل عن هذا في علوم أبرزها الرّياضيات، والمنطق، والدّلالة، والأحياء Biology.[3] ولعلّ من الحقّ أنّه يعتنق ميتافيزيقا، إلاّ أنّها ميتافيزيقا تؤول إلى المدرسة الطّبيعيّة metaphysics empirical natural.

أمّا تشومسكي فلا يخفى أنّ لسانيّاته كان من أرسخ معتمدِها في الأصول بصائرُها في اللّسانيّات الدّيكارتيّة[4] Cartesian Linguistics، بل إنّ فصله السّليقة Competence عن الأداء[5] Performance ليُعَدُّ ملمحًا في نظريّته من ملامح الأفلاطونيّة Platonism في فصل

---

1) يُنظر في ذلك: نظريّة تشومسكي اللّغويّة: ص 233–251 ، و263–265.

2) يُنظر هذا في الفصلين الثّاني عشر، والثّالث عشر من كتابه:

Devitt, M. [2010]: Putting Metaphysics First, Oxford, Oxford University Press.

3) أو قل: البيولوجيا.

4) يُنظر:

Chomsky, N. [1966]: Cartesian Linguistics – A Chapter in History of Rationalist Thought. New York: Harpert and Row; (2009) Third Edition, edited with a new introduction by James McGilvary, Cambridge University Press.

5) سيأتي تفصيل القول على هذين المصطلحين: ص72–75 من هذه الأطروحة. وقد صارح جون لُيونز John Lyons بأنّ السّليقة فكرة مثاليّة، يُنظر في ذلك: نظريّة تشومسكي اللّغويّة: ص267، وهي بعبارة

الظّاهر، وهو الصّور الّتي تكافئ الأداء، عن الحقيقة في عالم المُثُل، وذاك الباطن أو المثال، وهو كِفاء السّليقة. وكان ذلك ممّا دعاه إلى رفض أن تردَّ دراسة اللّغة إلى علم النّفس السّلوكيّ Behavioral Psychology، فثار على سلوكيّة بُورهُوس فريدريك سِكِنَّر Burrhus Frederic Skinner، ورفض أن تدرَّسَ اللّغة في نطاق الموقف situation، أو المثير والاستجابة stimulus and response، وما برح ينظر إلى اللّسانيّات بوصفها فرعًا على علم النّفس الإدراكيّ a sub-field of phsychology.

وإذا كان ديفيت قد عرّف الحدس عامًّا أنّه استجابة response، والحدسُ اللّغويّ بعضُه، فما أبعدَ عن مفهوم ديفيت أن يُتصوَّر ذلك من معاودة ما كان؛ التزامَ مقولات السّلوكيّة في اللّغة!

فقد عقد مبحثًا في "جهالة اللّغة" تعلّتُه:

"رفض السّلوكيّة"[1] ‘The Rejection of Behaviorism’

ذكر فيه جملةً مما عارض به السّلوكيّة، وصارح بموافقة تشومسكي في بعض مآخذه عليها.[2]

ولا بدّ من الإنباه هنا على أنّ نظرة ديفيت إلى الحدوس اللّغويّة تتواءم وتصورَه اللّغويّ للّسانيّات،[3] وهو تصوّر يعدُّ فيه أشكال التعبير اللّغويّ، من وجه النّحو، كوائنَ فيزيائيّة

المترجم "المقدرة". ويُنظر في ذلك ما كتب محمود فهمي زيدان في كتابه: في فلسفة اللّغة، دار الوفاء، الإسكندريّة، 2002م: ص142.

[1]) Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 87.

[2]) Ibid, pp. 87-88.

[3]) يُنظر تصوّرُه اللّغويّ للّسانيات linguistic conception الّذي يرفض تصوّرَ تشومسكي النّفسيَّ لها psychological conception في:

-Devitt, M. [2003]: ‘Linguistics Is Not Psychology’, In Alex Barber (ed.), Epistemology of Language, Oxford: Oxford University Press, pp. 107-39.

physical entities. وإذا كانت كذلك فإنّ استجابتها محكومة بقوانين الفيزياء، ولعلَّ من البيّن أنّ ذلك يجيء متّسقًا ومذهبَ ديفيت العامّ في الإبستمولوجيا الطّبيعيّة.

أمّا سؤال فضل البيان عن هذه الاستجابة فجوابُه أنّها لا تصدر إلاّ بعد المعالجة Processing. ولم يزل علم الأعصاب Neurology يمدّ اللّسانيّات العصبيّة Neurolinguistics بما يغالب جهلَنا ما يختلج المعالجَ المركزيّ في الدّماغ مِن لدنْ بلوغِ المحمولات إليه على وُحيدات اللّغة العصبيّة Linguistic Modules، إلى حين صدور الحدس اللّغويّ عنه. بل ربما يكون لوُحيدات اللّغة العصبيّة ونواقلِها حظٌّ من معالجة البيانات قبل بلوغها المُعالجَ المركزيّ(1).

وإذا كان دور المعالج المركزيّ في صدور الحدس اللّغويّ مما يسلَّم، فإنّ ذلك لم يعُد بقطع المقاولة على صفة الحدس عقلانيّة أو تجريبيّة. ونَقصُر القول هنا على مراد ديفيت من صفة الحدوس أنّها تجريبيّة، وقد أعرب به على هامش النّصّ، ونقف منه على قوله:

> بدعواي الحدوس (تجريبيّة) فإنّني أحمل
> دعوى بسيطة؛ أنّ الحدوس يجب أن تسوّغها
> الخبرة.
>
> in calling intuitions ‘empirical’ I am claiming simply that they must be justified by ‘experience’.(2)

---

1) يُنظر في ذلك ما كتب جيري فودور Jerry Foder في:

Fodor, A.J. [1983]: The Modularity of Mind. Cambridge MA. MIT Press.

2) Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 103, n. 10.

ولا يناقضُ قولَهُ بصفة الحدس التّجريبيّة إقرارُه بأنّ الحدس يحمل في جزء منه صفة الفطريّة Nativism. وقبل أن نُبِينَ عن ذلك نورد قوله:

لا ريب أنّ هذه الحدوس، في حدود جزئيّة منها، فطريّة في الأصل، لكنّها، بما أُلف على نحو عريض، نَتاج انعكاس الخبرة الدنيويّةِ الماضي على مدى العمر .

These intuitions are surely partly innate in origin but are usually and largely the result of past reflection on a lifetime of worldly experience.(1)

لكنَّ الفطريَّ هذا لا يحمل أيّ دليل عند ديفيت على القبليّ الّذي ينتَبّشُه التشومسكيّون. لذلك احترس من مساءة الظّنّ وتُهَمَة المناقضة بقوله على مسوِّغ الخبرة:

يجب أن نكون قد ورثنا ذلك التّسويغ من طريق الانتخاب الطّبيعيّ.

We must have inherited that justification via natural selection.(2)

Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 491, n. 16.**

[1]) Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 103
Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 491.**

[2]) Devitt, M. [2006] : Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 103 , n. 10.
Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 491 ,n. 16.**

إنّ هذا المفهوم الطّبيعيّ للفطرة ليُيْئس اللّسانيّات من أن تكون قادرة على أن تأتي بشيء يثبت أنّ لغة الإنسان هي غير أنظمة الاتّصال الإشاريّ عند سائر الحيوان من حيث الأصل، ويتفرّع عن هذا إعجاز اللّسانيّات عن أن تكون قادرة على الإتيان، ولو بشيء، في إثبات أنّ صفة الإنسان تغاير صفة الحيوان في النّوع لا في الدّرجة.

ونبلغ قول ديفيت: إنّ الحدوس أحكام "محمَّلةٌ نظريّة"، وعلى أنّ هذا الاصطلاح مألوف في فلسفة العلم، إلاّ أنّنا نلتمس البيان عنه عند ديفيت نفسه.

وهو في سبيل ذلك يفرِقُ بين أحكامٍ محمَّلةٍ نظريّة theory-laden judgments، والأحكامِ الّتي تصدر عن بناء النّظريّة theorizing. ويبدو أنّ هذا التّوضيح الّذي ورد في سياق ردّ ديفيت على أوراق مؤتمر دوبروفنك Dubrovnik لم يكن شافيًا، أو أنّ بعض القوم الّذين نعَوا عليه بعدُ لم يَسْتَجْلِ واحدُهم هذا الّذي جاء في بحثه الموسوم بـــــ:

"دفاعًا عن جهالة اللّغة: ردودٌ على أوراق دوبروفنك"[1]

'Defending Ignorance of Language, Responses to the Dubrovink papers'

فقد اضطُرّ بعد نُهاد ستّ سنوات إلى أن يجيب إدوارد مانتشيري Edouard Machery،

ورون مالّون Ron Mallon، وشون نيكولز Shaun Nichols وستيفن ستيتش

Stephen Stich عن هذه المسألة.[2]

وقد وُفّق ديفيت إلى تشبيه هذه الأحكام بأحكام الملاحظة[3] observation judgments، ونحن نلائمه على ذلك، ونزيد عليه أنّ أيَّ حكم محوطٌ بهالة من التّصوّر

---

1) Devitt, M. [2006]: 'Defending Ignorance of Language, Responses to the Dubrovink papers', Croatian Journal of Pholosophy, **6**, pp. 571-606.

2) Machery, E. Mallon, R. Nichols, S. and Stich, S. P., [2012]: 'If Flok Intuitions Vary, Then What?', Philosophy and Phenomenological Research, DOI: 10.1111/j. 1933-1592. 2011.00555.x

3) Devitt, M. [2012]: 'Whither Experimental Semantics?', THEORIA 73, pp. 5-36. p. 19

تعتهدها المعارف، والخبرات،[1] والمعتقدات، وأنّه كذلك بالضّرورة. فليس لقولنا: إنّ الحكم محمَّلٌ نظريّةً معدًى عن أن يُقصد به هذا. وما اختلاف النّظريّة من جهة النّوع بنافٍ أصلَ الحكم؛ فسواءٌ كان الحكمُ رأي عالمٍ مؤسَّسًا على نظريّة علميّة scientific theory، أو كان ملاحظةَ عامّيٍّ مؤَسَّسةً على نظريّة شعبيّة folk theory فإنّ كِلا الحكمين محمَّلٌ نظريّة.[2]

أمّا مَيزُه هذه الاستجاباتِ الحدسيّةَ بقوله: 'fairly immediate' فنرى فيه احترازًا بــ fairly من الإلزام ببيان معنى الفور، وهو مُراوِح؛ ومقتضاه أنّ أوّل أوقات الأداء تبَعٌ لأوّل أوقات الإمكان، فهو من الوجهين غيرُ متعيّن. وهو كذلك يحترز بــ 'fairly immediate' من أنْ يفسَّر الحكم الحدسيّ، من الفور، أنّه مباشر direct يُحيلُ إلى القبليّ a priori في مقولات المثاليّة. ولذلك نحا ديفيت، فيما نرى، إلى التّــقييد بــ fairly، بما تُظلّ من دلالات غير متعيِّنة؛ ليُلجئ إلى ما أرادَ هو من الفور، ومن عدم الانعكاس.

وأمّا الانعكاسيّة reflexivity فمصطلح ينطوي على مفهومات مركَّبة، وأوّلها، هنا، ما يُحيلُ إليه مصطلح القصديّة intentionality. ويُحَدّ عند إدموند هوسّرل Edmund Husserl بالوعي، و"هو وعي شيء ما".[3] أمّا الانعكاسيّة فتشير إلى أنّ كلّ وعي هو وعي الذّات، لكنّه وعيها ووعي شيء آخر في آن.[4] ولا خلافَ معتبرًا بين التشومسكيّين وخصومهم على أنّ الحدس يصدر عن غير وعي، لكنّ الانعكاسيّة كذلك تنطوي على معنى التّمثيل representation؛ والانعكاس، من هذا الوجه، يقتضي منعكِسًا ومنعكَسًا عليه، وهما الممثِّل والممثَّل؛ فالأوّل شاهد يدلّ على الآخِر الغائب، والأوّل رمز يشير إلى الآخِر المرموز.

---

[1]) على فرق بين الثّلاثة؛ فقد يعرف الإنسان ولا يختبر ولا يعتقد، فإذا اختبر كانت الخبرة، وإذا صدّقَ أو كذّبَ فذلك المعتقَد. وما هذا منّا إلاّ سَوْقُ بَدٍّ لا صَوْغُ حدّ.

[2]) لهذا الحوار تِباعة أرجأناها إلى غير هذا المحلّ. يُنظر هذه الأطروحة: ص101، و119.

[3]) يُنظر: سيلفان أورو، وجاك ديشان، وجمال كولوغلي، فلسفة اللّسانيّات، ترجمة بسّام بركة: ص309.

[4]) المرجع السّابق.

وقد نفى ديفيت عن الحدس الانعكاسيّة بدلالة التّمثيل، أمّا فيتزغيرالد فلقد كان من تعريفه للحدس أنه "وعي غير انعكاسيّ". ولعلّ من اليسير تأويل أنْ تُنفى الانعكاسيّة عن أحكام الحدس اللّغويّ عند فيتزغيرالد؛ وهو من التشومسكيّين؛ إذا كانت ترتدّ، حسبُ، إلى القصديّة، ولا يعدو عدمُها أن يكون الحادسُ واعيَ النّظام الّذي يصدر عنه، وهو حكم متعلّق في جنب اللّغة بالانعكاس على نظام فرضته اللّسانيّات التّوليديّة، وسمّاه تشومسكي السّليقة competence، فالحادس يعي الحكم، ولكنّه لا يعي النّظام الّذي صدر عنه الحكم؛ ويبدو أنّ هذا كان ما أغرى فيتزغيرالد بتعريف الحدس أنّه "وعي غير انعكاسيّ".[1] بيد أنّ تعلّق الانعكاسيّة بالتّمثيل يمكن أن يُحِلّ تعريف فيتزغيرالد حيّزَ المناقضة.

ونذر، هنا، مفهوم الانعكاس المرضيَّ عند ديفيت؛ راجعينَ القولَ عليه مضمومًا إلى غيره فيما يُستقبَل من هذه الأطروحة.[2] ولسوف نطالِع بتفصيل القول على التّمثيل، وعلى جدل ماتعٍ مَريع دار بين ديفيت ونفرٍ من التشومسكيّين على مفهومه، وعلاقتِه بالحدس اللّغويّ خاصّة، وبالنّظريّة التّوليديّة عامّة، بعدما أمكن ديفيت أن يجعل المحاجّة مدورةً على ما دعاه "الأطروحة التّمثيليّة"[3] Representational Thesis (RT).

أمّا آخر قيد مِيزت به عند ديفيت أحكام الحدس اللّغويّ ممّا عداها فكان أنْ عدّ هذه الأحكام أحكامًا ميتالغويّة metalinguistic judgments دَرَجَ فيها أبواب المقبوليّة acceptability، والصّحّة النّحويّة grammaticality، والغموض ambiguity، والرّبط المفضي إلى اشتراك الإحالة binding \coreference.

---

[1]) تُنظر هذه الأطروحة: ص43.
[2]) تُنظر هذه الأطروحة: ص90-91.
[3]) تُنظَر هذه الأطروحة: ص76–78.

وقد ظهر لنا أنّ ديفيت لم يكنْ مُخْلِدًا إلى هذا التّقييد الّذي أراد الحدسَ اللّغويّ عليه؛ بآية أنّه أقرّ بوجوه من التّعبير اللّغويّ المألوف؛ منطوقًا أو مفهومًا، لا تدخل في قيده الميتالغويّ. وذكر أمثلة للمنطوق منها عباراتُ من يصف describe، ويستفهم query.(1) ومثالُ المفهوم الحكمُ المؤسَّسُ على: "ذلك العشب بنّيّ"(2) 'That grass is brown'، وقد وصف هذه الأمثلة بأنّها "أمثلة أخرى للاستعمال اللّغويّ" 'other instances of linguistic usage'، وبأنّها من السّلوك "المؤتمت السّريع"(3) 'speedy automatic'.

ويدرك ديفيت أنّ أحكام الحدس اللّغويّ لا تجري حسبُ على مفهوم الحكم الميتالغويّ عنده بيد أنّه حكّم الرّأي فيما أراد. وعلى أنّه يملك من البحث العلميّ رُخصةَ التّضحية بجزء من المادّة لتصفو النّظريّة إلاّ أنّنا نأخذ عليه أنّه رجّح بلا محاجَّةٍ أن تسمَّى غيرُ الأحكام الميتالغويّة، عنده، أحكامَ حدس. بل لقد احتال لإخراجها من قيده بأن عدّها من السّلوك behavior، ليقول: إنّ السّلوك ليس حكمًا. ويبدو أنّه نسي تعريفه الحدس عامًّا أنّه استجابة response. ولا نظنّه يتأوّل هذا المَزلِق بأن يَفْرق في هذا الباب السّلوك عن النّشاط؛ لما يدرك من تبعات هذا التّأويل. والعجب أنّه بعد أن سمّى ما لا يدخل في أمثلة حكمه سلوكًا "مؤتمتًا سريعًا"، ثمَّ سمّاه "الاستعمال اللّغويّ الآخر"، ختم بأنّ ذلك كان، حسبُ؛ "تحاميَ المنازعة اللّفظيّة 'to avoid merely verbal disagreement'. بيد أنّنا لا ننسى أنّه استهلّ قوله على معنى الحدس بقوله: "إنّ الحديث في الحدوس اللّغويّة غامض."

'Talk of linguistic intuitions is vague'.(4)

فلعلَّ هذا منه كان استهلالَ معتذِر.

---

1) Devitt, M. [2010]: 'Linguistic Intuitions Revisited', British P. Journal for the Philosophy of Science, **61**, pp. 833-65, **p. 837.**

2) Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 491.**

والملاحَظ: "عشب محروق." 'scorched grass.'

3) Devitt, M. [2010]: 'Linguistic Intuitions Revisited', British P. Journal for the Philosophy of Science, **61**, pp. 833-65, **p. 837.**

4) Ibid, p. 836.

وإليك، بعد هذا البيان، طرفًا من نصّ ما قال:

> These speedy automatic behaviors can, I emphasize, quite properly be called ‹intuitive› and clearly provide evidence for a grammar […]. However, the behaviors are not judgments about language and so are not, in my view, properly called ‘linguistic intuitions’. In any case, *I* am not calling them that. Rather, I shall call them ‘other linguistic usage’. They are not the subject of my theses about linguistic intuitions. It is important to note this if we are to avoid merely verbal disagreements. (1)

وما كنّا لنفيض في هذا القيد عند ديفيت لولا أنّ مذهبنا في حدّ الحدس اللّغويّ يخالف مذهبه، وقد احتججنا بنصّه على أنّ قيده الآخرِ كان بِدْعًا من القول يُلزمه ويلزِمُ من أخذ أَخْذَه. أمّا نحن فلقد قدّمنا بتعريف الحدس، وعرّفنا الحكم اللّغويّ الحدسيّ بأنّه ما كان من الفور عند التّوهّم أو تعارُض الأصول.

فإنْ يكن في مقام التّأصيل خُفْية فلعلَّها تبرح في تفريع الأَمْثِلة وزيادة التّفصيل.

---

1) Ibid, p. 837.

تفريع المثال: غَواية التّفصيل:

ونقصر القول هنا على ما له عُلقةٌ بضرب الأمثلة لأبواب الحكم الميتالغويّ في معرض القول على مفهوم ديفيت للحدس اللّغويّ، فنعارض بعضَها بغيرها، ثمّ نفيء إلى بعض التّأصيل كرّةً أخرى؛ فهو الّذي ما لنا عنه غُنْيان، *وإنّ الفاتن غلاّبُ الغويّ.*

ويعرض ديفيت الأمثلة التّالية:[1]

1) Who do you wanna kiss you this time?
2) Visiting relatives can be boring.
3) Tom thinks that Dick loves himself.

فالجملة الأولى تدور المسألة فيها على الصّحّة النّحويّة grammaticalness / grammaticality، ومدار السّؤال في الثّانية على الغموض ambiguity الّذي يتأتّى من وجه النّظم أو التّركيب syntax، أما الآخِرة فمتعلّقة باشتراك الإحالة coreference.

ولعلّ من الواضح أنّ القول على الجملة الأولى محلُّه wanna، وتلك لفظةٌ مشقوقة في لسان الإنجليزيّة الشّعبيّ من want to، أو want a، ومِثْلُها gonna المشقوقةُ من going to. وتغلب المشقوقات الّتي تستحدثها لسانيّات الإنجليزيّةِ الشّعبيّةُ مثلما غلب على لسان قومنا أشباهُها، ومثالها من العربيّة منحوتة (أيشٍ) من (أيّ شيءٍ).[2]

---

[1]) Ibid.

[2]) تكلّمت بها العرب، يُنظر قول الكسائيّ "وكما قالوا: أيش، وإنّما هو أيّ شيء": لسان العرب (جرم). وتكلّم بها أبو عبد الله الشّجريّ العقيليّ التّميميّ: تُطالَع هذه الأطروحة: ص136. وقد غلبت على الأصل في اللّهجات العامّيّة التي تنطق بها، وكثيرًا ما تُسمع □□e' بإمالة الفتحة الطّويلة بعد الهمزة كلفظك الصّائت الطّويل بعد d من date.

والقول على الجملة الثّانية محلُّه visiting، وتلك صيغة المصدر gerund المنتهي بـــــــ ing، وهو يحتمل ما يستكنّ فيه من ضمير الفاعل أو المفعول به؛ فقولك:

"زيارة الأقارب يمكن أن تكون مملّة"

يحتمل في النّظم أو في معاني النّحو وجهين:

الأوّل : أنْ نزورَ الأقاربَ؛ ويستكنّ فيه ضمير الفاعلين.

والثّاني: أنْ يزورَنا الأقاربُ؛ ويتّصل به ضمير المفعولين.

أمّا الجملة الآخِرة فالقول عليها محلُّه himself، وعربيّتها:

"يعتقد توم أنّ دِك يحبّ نفسَه."

ويسأل ديفيت: هل يجب أن تكون إحالة الضّمير في هذه الجملة إلى دِك أم أنّ نظْمها يمكن أنْ يحتمل اعتقادَ توم أنّ دِك يحبّه؟

ولاشتراك الإحالة شواهدُ في العربيّة نَحتسب منها، هنا، بالوقوف على التّركيب الجُمْليّ: "خلق الله آدم على صورته"، وهو من مرويّات الحديث النّبويّ.[1] ونتبلّغُ، هنا، من

---

[1]) ابن حجَر، أحمد بن عليّ العسقلانيّ (773–852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاريّ، ط3، طبعة جديدة منقّحة، ومقابلة على طبعة بولاق، والطّبعة الأنصاريّة، والطّبعة السّلفيّة، دار السّلام، الرّياض، دار الفيحاء، دمشق، 2000م: 5/11. ورواه الكُلينيّ في الأصول من الكافي، ونصُّه: "محمّد بن مسلم: سألت أبا جعفر، عليه السّلام، عمّا يروون أنّ *الله خلق آدم على صورته*. فقال: ...". فبيّنه بما يُثْبت أصلَه ولفظَه. وعليه فهو ممّا تقرُّ روايتَه كتب السّنّة، والشّيعة، والمعتزلة. يُنظَر:
الكلينيّ، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الرّازيّ (ت329/328هـ)، الأصول من الكافي، صحّحه عليّ أكبر الغفاريّ وعلّق عليه، ط4، دار صعب، ودار التّعارف، بيروت، 1401هـ: 134/1.

الجدل فيه، بما علّق عليه ابن جنّيّ، قال: "وقولُه في الحديث: "خلق الله آدم على صورته" يَحتمل الهاء فيه أن تكون راجعة على اسم الله تعالى، وأن تكون راجعة على آدم."[1]

وعلى أنّ النّظر النّحْويّ الخالص يقضي بتكافؤ الاسمين في احتمال أنْ يكون أيٌّ منهما هو المرجع، إلّا أنّ هذا النّظر لم يكن موجّهَ ابن جنّيّ، فيما نرى، إلى ما قال؛ بآية أنه فسّر قولَه بإمكان تأوّل المعنى على اختلاف المرجع بما يوافق اعتقادَه، ونِحلْته.[2]

وممّا ينبغي أن يُعلمَ أنّ الحكم اللّغويّ الخالص هو سَنَنُ اللّغة عند التّجرّد مما يلابسه من محيط التّداول، وحاكمِ الاعتقاد.

وربَما يُلْحَظ أنّ ديفيت تبلّغ بمثال الصّحّة النّحويّة Grammaticality، ولم يعرض للمقبوليّة Acceptability أيَّ مثال. وهو، إنْ لم يكنْ أعربَ بمَردّ هذا، فمردُّه، فيما نرى، إلى أنّ ديفيت يرى النّحويّة تكتنف المقبوليّة من كلّ مكان، وأنّ الاجتهاد الّذي كان من التّوليديّين في فضّ اشتباك المصطلحين في أذهان المستأدَين أو الرّوّاة informants[3] لم يأت في غالب الأحوال بطائل. وحسبنا، هنا، أن نذكر قوله:

---

[1]) الخصائص: 250/3.

[2]) قال عن هاء الضّمير: "فإذا كانت عائدةً على اسم الله تعالى كان معناه: على الصّورة الّتي أنشأها الله وقدَّرها. فيكون المصدر حينئذٍ مضافًا إلى الفاعل؛ لأنّه، سبحانه، هو المصوِّر لها، لا أنّ له، عزّ اسمه، صورةً ومثالاً؛ كما أنّ قولهم: لَعَمْرُ الله، إنّما معناه: والحياةِ الّتي كانت بالله، والّتي آتانيها الله، لا أنّ له، تعالى، حياةً تُحلّه، ولا أنّه، عزّ وجهه، محلٌّ للأعراض. وإن جعلتَها عائدة على آدم كان معناه: على صورة آدم، أي: على صورة أمثاله ممّن هو مخلوق ومدبَّر، فيكون هذا حينئذٍ كقولك في السّيّد والرّئيس: قد خدمتُه خِدمتَه، أي: الخدمةَ التي تَحِقّ لأمثاله، وفي العبد والمبتذَل: قد استخدمته استخدامَه، أي: استخدامَ أمثاله ممّن هو مأمور بالخُفوف والتّصرّف، فيكون إذًا كقوله، عزّ وجلّ: "في أيّ صورة ما شاء ركّبك"، وكذلك نظائر هذا هذه سبيلُه". الخصائص: 250/3–251. والآية ثامنة الانفطار.

[3]) المستأدَون اشتقاق من الأداء؛ لأنّ الحديث عن التّوليديّة. وقد تُستثقل، إلاّ أنّ اشتقاقها من الأداء الموضوع بإزاء performance، وهو في العربيّة غير منكور.

أعتقد أن في اللّسانيّات جَمّ شَكٍّ، إن لم أقل جمَّ

فوضى وارتباك، في الفرق بين المقبوليّة والصّحّة

النّحويّة.

I think that there has been a great deal

of uncertainity, if not confusion, in

linguistics over the distincthon between

grammaticality and acceptability. (1)

وعلى أنّ ديفيت قصر حكم الحدس اللّغويّ على ما سمّاه السّلاسل الصّعبة difficult strings، والتزمه في تأصيله، وتفريعه، ونظريّته، وأمثلته إلاّ أنّنا لم يمكنّا أن نغضي على أنّه يعرّف الحدس اللّغويّ بأنّه الحكم الميتالغويّ، ونحن لا نعترض هنا على أنْ جعلَ الحدسَ كفيء حكمه، وقد مضى قولنا فيه، ولكنّنا نقصد إلى تكافؤ اللّغويّ والميتالغويّ عنده.

وقد كانت جينوفيفا ماتري Genoveva Matrí فرضت حجازًا بين الحدسين(2)، وإنْ يكنْ مجال بحثها هنالك الدّلالة. ولاءَمَها على أهمّيّة هذا الحجاز باحثون منهم إدوارد ماتشري Edouard Machery، وكريستوفر أوليفولا Christopher Olivola، ومولي دي بلانك Molly De Blank، وقد صارحوا بذلك في القول:

---

[1])Devitt, M. [2010]: ‘Linguistic Intuitions Revisited’, British P. Journal for the Philosophy of Science, **61**, pp. 833-65, **p. 842.**

[2]) Matrí, G. [2009]: ‘Against semantic multi-culturalism’, Analysis, **69**, pp. 42-8.

لا جرم أنّ ماتري كانت على سَداد في تِبيانِها

أوجهَ

الخلاف بين هذين النّمطين من الحدوس.

Matri is certainly right to draw a
distinction between these two
types of intuitions. (1)

ويمكن أن نردّ حديث ماتري بيسر إلى نظريّة المعنى Theory of Meaning؛

فهي تَعدّ الأحكام في خصائص الكلمات الدّلالية اللّغويّة، وما يُعْرف في نظريّة المعنى بالإشارة حدوسًا ميتالغويّة، أمّا الحدوس اللّغويّة فتجيلها على المطابقة بين المعاني ومحصول الوقائع.

وهي تحتذي بذلك، فيما نرى، على مثال غوتلوب فريغِه Gottlob Frege في فرقه بين الإشارة والمعنى،(2) وهو ما اقتفاه تشومسكي، بعد، في الفرق بين ماسمّاه صدق الواقع وصدق المعنى،(3) وسنضرب لهذا كلّه مثلًا واحدًا يهدي ماتري إلى أنّ ما فرّعته على المثال الشّهير؛ مثال غودل كريبْكِه Kripke's Gödel(4) كانت مسبوقة إليه، وممّن سبقها إليه تشومسكي، ثمّ إنّ تشومسكي كان يقفو في ذلك أثر فريغِه، ثمّ إنّ عمل ماتري وتشومسكي لا يعدو أن يدخل في باب تكثُّر المصطلح؛ يقول تشومسكي:

---

1) Machery, E. Olivola, C. Y. and Blank, M. De, [2009]: 'Linguistic and Metalinguistic Intuitions in the Philosophy of Language', Analysis, **69**, pp. 689-94.

على أنّهم اعترضوا، بعدُ، على ما فرّعته على هذه القسمة. يُنظر إعرابهم بذلك في البحث نفسه: ص689، وبيانُه فيما بعدها.

2) يُنظر الفرق بين الاسم والمعنى والإشارة عند فريغه في:

Frege, G. [1956]: 'The Thought: A logical Inquiry', Mind, New Series, **65**, No. 259, pp. 289-311.

3) يُنظر: تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللّغة والذّهن، ترجمة حمزة المزينيّ: ص132.

4) Kripke, S. [1972/1980]: Naming and Necessity, Cambridge, MA: Harvard University Press.

وظاهرٌ أنّ غودل كريبكه مركّبٌ إضافيّ، وقل إن شئت: غودل الكريبكيّ. وقد وصفناه بالمثال، ويصحّ فيه أنّه تجربة. وهو يوضع أكثر ما يوضع بإزاء اللّفظ Case فيقال Kripke's Godel Case.

" فإذا قتل جون بيل، فيعني هذا أنّ بيل مات، مع أنّه يمكن أن يكون جون قد مات أو لا".[1]

وعليه فإنّ قولك: "قتل جون بيل" يُحمل عليه في صدق المعنى أنّ بيل مات. ولكنّ السؤال: هل مات جون حقًّا؟ سؤالٌ متعلّقٌ بصدق الحقائق، ولا تعلّق له بصدق المعنى.

ويمكن أن نزيد مثال تشومسكي بيانًا فنقول:

يحمل قولك: "قتل جون بيل" صدق المعنى، ولا يحمل صدق الحقائق، ولا صدق الواقع؛ فإنّه، من وجه، قد يكون ستيفن، شبيهَ[2] الحِلية بجون، قد تنكّر في هيئته وقتل بيل. وقد عمَدنا إلى هذا البيان، ها هنا؛ وهو يتزيّا بزيّ غودل كريبكه.

وقلْ مثل ذلك إذا عُجت على فرق روبير مارتان Robert Martin بين الدّلاليّة والتّداوليّة؛ إذ الأولى عنده تفي بالمعنى والآخرةُ تفي بالتّأويل؛ قال:

"ويتلّعق المعنى بالجملة وهي مجال شروط الحقيقة، فيما تتعلّق التّأويلات باللّفِيظ وهو مجال الحقّ، والباطل"[3].

ولا نريد أن نخوض في محاجّة مارتان فيما قال، وظاهرٌ أنّ الدّلاليّة عنده هي وجه المعنى الفريجيّ، أو صدق المعنى التشومسكيّ، أو الحكم اللّغويّ الماتريّ، وأنّ التّداوليّة التّأويليّة هي وجه الإشارة أو المسمّى عند فريغِه، أو صدق الواقع أو صدق الحقائق عند تشومسكي، أو الحكم الميتالغويّ عند ماتري. بل إنّ مثاله الّذي ضرب، بعدُ، لأمارةٌ ناصعة على نسجه في هذا الباب على منوال فريغِه: وهو قوله:

---

[1]) تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللّغة والذّهن، ترجمة حمزة المزينيّ: ص132.

[2]) منصوب على الاختصاص.

[3]) مارتان، روبير، في سبيل منطق للمعنى، نشرته الثّانية 1992م، ترجمة الطّيّب البكّوش، وصالح الماجريّ، ومراجعة بشير الورهانيّ، ط1، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، 2006م: ص27.

" 1- أوديب كان يريد الزّواج من جوكاست.

2- أوديب كان يريد الزّواج من أمّه.

(1) و(2) هما حقّ في محيط المتكلّم (الّذي يعلم أن جوكاست هي أمّ أوديب) لكنّ (2) باطل في محيط أوديب (الّذي يجهل أن جوكاست هي أمّه)".[1]

وقد كان من الأمثلة الّتي ضربها فريغِه لتمييز المعنى من الإشارة تركيب: "النّجم الصّباحيّ"، وتركيب: "النّجم المسائيّ"، ويكافئهما: (جوكاست)، و(أمّ أوديب)؛ فكما أنّ جوكاست وأمّ أوديب مسمّاهما واحد فإنّ النّجم الصّباحيّ والنّجم المسائيّ مسمّاهما الزّهرة. وإذا حلّت في عبارةٍ، ليكنْ رمزُها (أ)، كلمةُ (المسائيّ) محلّ (الصّباحيّ) عند من يعلم أنّهما تشيران إلى مسمًّى واحد فإنّه سوف يحكم على العبارة (أ) بالصّدق. أمّا من يجهل أنّ (النّجم الصّباحيّ) هو (النّجم المسائيّ) فإنّه سيصف العبارة (أ) نفسها بالكذب.

وإنّ لنا في إطالة النّفس في هذا لأنَسَةً يصدُّنا عنها أن تخرجنا عن القصد.

وآخر الدّعوى في هذا المقام أنّ الحدس اللّغويّ على ما بيّنّا حدَّه وحدّ حكمه. وأنّ قلبَ ماتري الحدس اللّغويّ ميتالغويًّا لا يُسَلَّم. وقد هدَينا إلى أنّ الحجاز الّذي ضربته بين الحكمين لا بِدْعَ فيه، لولا أنّها أضافته إلى الحدس. ونحن نسلِّم ممّا جاءت به ما سلَّم ماتشري وأوليفولا ودي بلانك؛ وتلك دعوى الفرق، ولا نسلِّم المصطلح، فالحدس اللّغويّ موضوعه النّظم لا ما زُعم من المطابقة بين النّظم والواقع.[2]

---

[1] المرجع السّابق: ص54. ويخرج من دائرة المقاولة هنا أن نجادل في ثنائيّة الحقّ والباطل، وأن نقيسها إلى الصّدق والكذب أو الصّواب والفساد، وهو البطلان، وأن نَميز هذا كلّه من الصّحّة والخطأ.

[2] يُنظر قول تشومسكي على فصل I-language عن I-belief في:

Chomsky, N. [2000]: New Horizons in the Study of Language and Mind, Cambridge University Press, p. 42.

وعربيّتهما عند المزينيّ "اللّغة . دفق" و"الاعتقاد . دفق"، وعند عدنان حسن "لغة الأنا" و"اعتقاد الأنا" على ولاء. يُنظَر:

- تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللّغة والذّهن، ترجمة حمزة المزينيّ: ص92.
- تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللّغة والعقل، ترجمة عدنان حسن: ص109.

منزلة الحدس: رِدّة التّـــأويل

وأوّل القول على منزلة الحدس دليلًا عند اللّسانيّينَ أنّه من أدلّة من لا يَقصُر البُلغةَ في الدّليل على الذّخيرة Corpus، بل هو يتعدّى إلى ما هو كائن بالقوّة عند أرباب السّليقة يُنَقِّر عنه العالِمُ ويستحدثه.

وحدُّ الذّخيرة : مُتحصَّل اللّغة المنطوقُ والمكتوبُ سجيّةً بالفعل.

ويُحترز في هذا الحدّ بقَيد السّجيّة مما صنعه أرباب السّلائق خدمةَ النّحو واللّسانيّات، كلامًا في تجارب اللّسانيّين، أو إجابةَ ما يسأل العلماء.[1]

وأمّا قولنا (بالفعل) فقَيدٌ يُحترز به ممّا ادُّعيَ قائمًا بالقوّة فعُدَّ من اللّغة، وإن لم ينطَق به. ومنه حاصل الخوارزميّات التشومسكيّة، وحصائل أقيسة النّحاة العرب.

وقد عُرف عن زيليغ هاريس Zellig Harris أنّه كان يحتفي بذخيرة المنطوقات بالفعل actual corpus of utterances[2]، ولا يعوّل على أحكام أرباب السّلائق، ومنها حدوسهم في البحث اللّسانيّ. أما جيري فودور Jerry Fodor فإنّه كان لا يفرّق بين أحد من أدلّة اللّسانيّات، ولا يفضّل بعضها على بعض. بيد أنّ حديثه في هذا السّياق كان أدنى إلى الشّعريّ منه إلى العلميّ، فلقد توسّع في أدلّة اللّسانيّات حتّى أحاطت بكل شيء، وانظر إلى فرقه في اللّسانيّات التّوليديّة بين وجهتي نظر: نعتَ أولاهما بالسّديدة The Right View[3]، ووفاقَها لا يُفَرَّقُ بين أحد من أدلّة اللّسانيّات، ولا يفضَّل بعضُها على بعض، ويحيط فيها دليل اللّسانيّات بكل شيء

---

[1]) خصصنا اللّسانيّين بالتجارب، أمّا العلماء المشتغلون باللّغة فقد كانوا يسألون الرّواة وأرباب السّلائق من قديم. ولفظ العلماء يعمّ اللّسانيّين، ولا يعمُّ لفظ اللّسانيّين العلماء.

[2]) Harris, Z. [1985]: 'Distributional Structure', originally printed in Word, 1954, **10**, pp. 775-93; reprinted in J. J. Katz (ed.), The Philosophy of Linguistics, Oxford: Oxford University Press, pp. 26-47, **p. 45.**

[3]) Fodor, J. [1985]: 'Some Notes on What Linguistics Is About', reprinted in J. J. Katz (ed.), The Philpsophy of Linguistics, Oxford: Oxford University Press, pp.146-60.
يُخَصّ منها بالنّظر: ص147-151.

أو يكاد؛ فمنه الحدوس اللّغويّة، ووقائع استعمال اللّغة، واكتسابُها، وعلم الأعصاب. وهي أدلّة ليس تعلّقها، من حيث المبدأ، بفروض النّحو إلّا كتعلّق فروضه "بالجوّ في المرّيخ."

'the weather on mars.' (1)

أمّا الوجهة الخطأ The Wrong View فهي تلك الّتي تَشرط لنظريّة النّحو من قبلُ دليلَها المعتبر. وخلافًا لهاريس فقد كان جيرولد كاتز Jerrold Katz يقدّم الحدوس على سائر الأدلّة حتّى جعله القاهرَ فوق سائرها إذ نعته بـــالمباشر الّذي "ليس فيه ريبٌ ولا حُديّا"،

'unchallenged direct evidence' (2)

جاهرًا بالقول: إنّ الأدلّة الأخرى لامُكْنة لها على إخضاعنا لنخلّيَ أيّ فرض نحويّ قام على أساسٍ من هذا الدّليل.

وفي حديث الحدس دليلًا في اللّسانيّات التّوليديّة لا مَحيد عن تولية الوجه شطر تشومسكي، ولقد نظرنا في دوران المصطلح لديه، وفيما قيل من بعد عليه، فلم نجد وصفًا أصدق في العبارة عنه من أنّه رَجْراج، ثمّ اجتهدنا في التّلطّف للدّلالة على ما نقول فارتأينا أن نأتي بصورة موجزة لنقد الحدس التشومسكيّ من سبعينات القرن الماضي، نعارضها بصورة نقده الجديدة في العقد الأوّل من قرننا الحاضر إلى يوم المسطور هذا. ونحن نستعين على استحضار الصّورة الموجزة بنصّ نافسٍ أغلى سُومتَه عندنا غيرُ عيار؛ فهو من حديث القوَلان على الحدس التشومسكيّ في ذلك الزّمن، وفي ذلك أمارة ووَقاية:

فالأمارة على أنّ النّزاع في الحدس التشومسكيّ قديم. والنّصّ حجّة في نفسه، وفيه نقلُه شيئًا من صدى ما كان، وهو من الدّليل على غيره.

---

1) Ibid.

2) Katz, J. J. [1981]: Language and Other Abstract Objects, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, p. 71.

والوَقاية من شبهة الانحياز المؤسَّس على معرفة ما يقول فرقاءُ اليوم، مجترَحًا، أو سارِبًا بالضّرورة في اللّاوعي. ولا براءةَ من كلّ انحياز.

كذلك جاء حَقْلُنا هذا النّصَّ أنْ كان للسانيٍّ اعتنى بفكر تشومسكي ولسانيّاته إنْ بالشّرح أو بالنّقد، وذاك جون ليونز John Lyons، ثم لقد أَنْفَس النّصَّ في هذا المسطور، وهو من عِلاوة ما ذكرنا، أنه مترجَمٌ إلى العربيّة قبل ما يُنيِّف على ثلاثين عامًا، فالمترجِم صنو المؤلّف في البراءة من سلطة ذلك الانحياز. وعسى هذا أن يكون مُسْعِدًا على أن نُخْلِصَ الأصلَ لقارئ العربيّة الّذي لا يفيء إلى الأصل، فنخلِّصَه من القراءة بعيينا الّتي جُبلت بانحياز بالضّرورة لا نعيه ونحن نأتيه، وانحيازٍ نأتيه وعيًا ونكسَبُه على عين.

يقول جون ليونز:

"نستطيع أن نفسّر مصطلح الحدس intuition الّذي تردّد كثيرًا في مؤلَّفات تشومسكي الأخيرة، والّذي أخفق كثيرون في فهمه فهمًا دقيقًا".[1] ثمّ يفسّره، فيرى أنّ "تشومسكي يقصد بمصطلح الحدس intuition عند المتكلّم ما يُسمّى بالتمثّل العقليّ mental representation لقواعد اللّغة، وهو الأمر الخليق بالدّراسة والوصف أكثر من الجمل في ذاتها"[2]. ويقول:

إنّ تشومسكي "حينما كان يتكلّم عن الأحكام الّتي يصدرها المتكلّم صددَ مسائلَ مثل الغموض أو غيره، لم يدُرْ بخَلَده أنّ هذه الأحكام، أو بمعنًى أدقَّ هذه الحدوس intuitions، تأتي في المرتبة الأولى من حيثُ أهمّيتُها أو التسليمُ بها، وإنّما ينبغي اختبارها في ضَوء فهم الرّاوية[3] informant أو المتكلّمِ طبيعةَ[1] التّركيب في لغته".

---

[1]) نظريّة تشومسكي اللّغويّة، جون ليونز، ترجمة حلمي خليل: ص211.

[2]) المرجع السّابق: ص212.

[3]) ورد: (الرواية) وهو خطأ مطبعيّ، ومحلّه في الأصل informant، وما وقع في المترجَم من ذلك كثير، مثّلنا له بهذا، وصوّبنا سائر ما تصدّف لنا منه دون إشارة إلى أكثره. أمّا representation فما ندري آلمُرادُ التمثّل أم سقطت عند الطّباعة ياء التّمثيل؟ ولا شدّة فوق الثّاء المثلثّة، ولم يوردها في "فهرس الألفاظ

وندع مجادلة ليونز في هذا على التّفصيل، وإنّما قصدنا إليه شاهدًا على أنّ القوم كانوا يَخبِطون في مفهوم هذا المصطلح، من قديمٍ، خبْطَ اللّيل. وما كان ليونز عنهم ببعيد، وقد حاول أن يُعذِر تشومسكي ممّن أخطأ الفهم عنه؛ فقال:

"وقد يظنُّ بعض النّاس أنّ استخدام تشومسكي لمصطلح الحدس عند أبناء اللّغة أو عند عالم اللّغة باعتباره من أبناء اللّغة الّتي يدرسها ينطوي على لون من ألوان التّراخي في تطبيق مبادئ الدّقّة والموضوعيّة الّتي تميّز بها علم اللّغة[2] على يد بلومفيلد، وغيرِه من أصحاب المناهج اللّغويّة الحديثة. وهذا غير صحيح؛ لأنّ تشومسكي لم يدّع قطُّ أنّ حدس المتكلّم بلغة ما يجب قَبوله على الفور، كما لم يدّع أيضًا أنّ حدوس المتكلّم متساوية القيمة بحيث يُعتمد عليها في الدّراسة والبحث دون تحقيق أو اختبار".[3]

ولكنّ ليونز استدرك على نفسه فقال:

"ولكنّ ما يدعو إلى الجدل حقًّا أنّ تشومسكي عندما حدّد أهداف النّظريّة اللّغويّة اعتمد على قَبول حدوس معيّنة لعالم اللّغة[4]".[5]

والعبارات الاصطلاحيّة" في فهارس التّرجمة. والّذي أورده: representation – sample، وجعلها بإزاء "عيّـــنة دالّة". وحديثُ هذا المصطلح representation، في اللّسانيّات، يجيئُك مستفيضًا: ص80–85 من هذه الأطروحة، ونحن نجيله في اللّسانيّات على التّمثيل. ولم نغيّر لفظ المطبوع؛ إذ المترجِم وضع الأصل بإزائه، وقد أنبهنا عليه؛ ثم إنّ لوجوه الصّواب في هذا لفسحةً، ومندوحة. المرجع نفسه: ص212.

[1]) وردت: بطبيعة.

[2]) يعني اللّسانيّات وكذلك يترجِم Linguistics أينما وردت. ومحلّ الكلمة من هذا النّص: ص111 من الأصل. و"على يد بلومفيلد" محلُّها في الأصل 'Bloomfieldian linguistics': ص111.

Lyons, J. [1977]: CHOMSKY, Harvester Press, 2nd edition, p. 111.

كذا هو CHOMSKY، بيد أنّا دأبنا على الإحالة إلى المترجَم وفقَ ما ارتأى المترجِم عربـيّـــــةَ العنوان؛ "نظريّة تشومسكي اللّغويّة". ويُنظَر في وجوه إيثار مصطلح اللّسانيّات على غيره ما كتب نهاد الموسى في: اللّغة العربيّة في مرآة الآخر: مثلٌ من صورة العربيّة في اللّسانيّات الأمريكيّة: ص30.

[3]) نظريّة تشومسكي اللّغويّة: ص212.

[4]) يعني اللّسانيّ، وكذلك يترجم Linguist عند كلّ مورد. ومحلّ الكلمة من هذا النّص ص112 من الأصل.

[5]) المرجع السّابق: ص212.

وليس هذا الاستدراك بمغنٍ عن ليونز شيئًا، وقد كان أحرى به أن يستبين موضِعَ الجدل في النّظريّة، وقد أشار إليه، لا أنْ يصِمَ من المفهوم جمْلة، ويحكمَ ببراءة المنطوق من "التّراخي في تطبيق مبادئ الدّقّة والموضوعيّة"، حتّى إذا انتهى من ذلك استدرك على المنطوق أنّ فيه ما يدعو إلى الجدل حقًّا. بل إنّ تشومسكي نفسَه حدَسَ على ليونز ظنَّه؛ فبينا ليونز، وقد عبَر إلى داخلة تشومسكي، ألفاه "لم يدُرْ بخَلَده أنّ هذه الأحكام أو بمعنًى أدقَّ هذه الحدوس intuitions تأتي في المرتبة الأولى من حيثُ أهميتُها أو التسليمُ بها"، صارحَ تشومسكي، بعدُ، بأنّ

"اللّسانيّات ... تتماز بالتّلطّف لأضرابٍ مستَيقَنَةٍ من الأدلّة".

‘Linguistics […] is characterized by attention to certain kinds of evidence’.

وأنّ هذه الأدلّة هي، "من وجهها العريضِ، أحكامُ المتكلّمين بالفِطرة".

‘[…] largely, the judgments of native speakers’.(1)

وهل نسي ليونز أنّه قال في الفصل الرّابع من الكتاب نفسه:

"قدَّم تشومسكي حدسَ أبناء اللّغة(2) على أنّه دليل مستقلّ وأصليٌّ في الحكم على الجمل، أمّا ما يقدمونه من شرح أو تفسير بين يدي هذا الحدس فقد عدّه دليلًا ثانويًّا في عمليّة توليد الجمل. أمّا في أعماله الأخيرة(3) فقد اعتبر أنّ حدس أبناء اللّغة إنّما هو جزء من المادّة اللّغويّة الّتي ينبغي على قواعد اللّغة أن تفسّرها وتعلّلها"!(4)

---

1) اقتضى السّياق فيما ارتأينا أن يَكون (التّلطّف) أقرب الدّوالّ إلى attention. وترى قول تشومسكي هذا في:

Chomsky, N. [1986]: Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use, New York: Praeger Publishers, p. 36.

2) يعني native speakers. وقد رأيت أنّا جعلنا بإزائها "المتكلّم بالفطرة".

3) إلى سنة 1977م نشرة الكتاب الثّانية.

4) المرجع نفسه: ص79.

وعسى أن نكون في هذا الّذي عرضنا قد دانينا الإيفاء على الغاية في تقريب الصّورة الموجزة. وإنّ الرّدّة إلى تأويل النّصّ، كلّما لجلجَ، بما يوافق المسلَّم، وإن حاك في الصّدر منه ما حاك، لتَحِقُّ على ما بدا لنا من ليونز. ولسوف يظهر، على وِلاءٍ، أنّها ***اليومَ*** حاقّةٌ على آخرينَ سواه من المشتغلين باللّسانيّات. وما زلنا نرتقب تشومسكي يُراصد هذا الجدل من بعيد، وهو لا يأتي ببيان يكون فيه جِلاء، ولا يبرحُ معتكَفَه على هذه الحال مذ ما يُناهز نصف قرن، صابرًا عن الرّدّ المرجوِّ نفسَه ذلك الصّبرَ الّذي ما عاد بالجميل، بعد أن حاجّه في أصول التّوليديّة النّظريّة مايكل ديفيت Micheal Devitt، فاهتجمها، وأمعن في الرّدّ النّظريّ المتين على من حاجّه فيها من التشومسكيّين.

الفصل الثّـــاني:

الحدس والسّليقة: جدل الصّمت والصّوت

مصدر الحدس اللّغويّ:

أمّا القولُ على المصدر فيقتضي أن يكون الحدس مسبوقًا، وأنّ مصدره سابقٌ عليه. ولا نرى مفهوم الحدس اللّغويّ في اللّسانيّات التوليديّة غيرَ فكرة تفرّعت على مفهوم السّليقة اللّغويّة[1] linguistic competence، ثمّ إنّ عُلْقُةَ الحدس بالسّليقة ما كانت الألسن لتمترس في الخصومة فيها لولا أنّ التشومسكيّين أوجسوا من الصّدوع النّظريّة الّتي لم تزل، منذ عقد، تُشقّق شرخ التّوليديّة. ولا حيلة عند إرادة التّرميم النّظريّ إلا اعتسافُ التّأويل. وما التّرميم إلّا إقرار بفساد بعض المرمَّم، وليس اعتساف التّأويل إلّا فاضحًا وجه المغالطة.

ولا يَتمّ القول على السّليقة عند التّوليديّين في غيبة مفهوم الأداء performance.

ونلزَم، هنا، ما انتهجنا قبلُ منَ استرفاد القول على المصطلح عند بعض اللّسانيّين قبل أن ينشِب الجدلُ فيه، ويؤولَ مفهومُه محلَّ نزاع. ولقد أُحِلّ ميزُ السّليقة من الأداء "المركز الأهمّ من موضوعات المدرسة التّوليديّة"[2]، ووُصف هذان المصطلحان بأنّهما "حجر الزّاوية في النّظريّة اللّغويّة عند تشومسكي"[3]، كما نُظِر إلى كفاية المتكلّم بوصفها "ذلك الجزء من معرفته بالنّظام اللّغويّ الّذي يمكِنه من إصدار مجموعة كبيرة لا حصر لها من الجمل الّتي تشكّل لغته"[4].

---

[1]) ذكرنا فاتحةَ الأطروحة أنّا اصطفينا السّليقة على ماسواها في ترجمة competence.

[2]) جون لوينز، اللّغة واللّغويّات، ترجمة محمد العناني، ط1، دار جرير، عمّان، الأردن، 2009م: ص210.

[3]) عبده الرّاجحيّ، النّحو العربيّ والدّرس الحديث: بحث في المنهج: ص115.

[4]) جون لوينز: اللّغة واللّغويّات، ترجمة محمد العناني: ص206.

أمّا الأداء فهو "سلوك لغوي"[1] تَرْهَنُه السّليقة، وعواملُ غيرُ لغويّة "تشمل ، فيما تشمل، الأعرافَ والتّــقاليد الاجتماعيّةَ، ومعتقداتِ الإنسان عن العالم من حوله، ومواقفَ الإنسانِ العاطفــيّةَ تجاه ما يفصح عنه ...".[2]

وكان تشومسكي قبل استوائه إلى السّليقة والأداء يفرّق بين الجملِ الّتي تولّدها القواعد، و"العيّنةِ" sample. وقد ذُهِب إلى أنَّ "هذا التّغيّر في استعمال المصطلح له دلالة ترمز إلى تطوّر فكر تشومسكي من مرحلة الإيمان بالمذهب التّجريبيّ إلى مرحلة الالتزام بالمذهب العقليّ"[3].

كذلك فإنّ من المشهور أنّ فرض السّليقة اللّغويّة، بما هو فرضٌ واعد بالكشف عنها، وبناءِ مثالٍ لها، كان الجانب "الّذي دفع الفلاسفة وعلماء النّفس إلى الاهتمام بدعوى المدرسة التّوليديّة"[4]؛ ذلك أنّ تشومسكي شرع، في الإبجار على سفينة نويراث Neurath's Ship، وجهةً جديدة فتنت العلم والفلسفة ذلك الفتونَ القديمَ في بلوغ ما هو فطريٌّ innate، في الإنسان، وكونيٌّ، في آن. لذلك توسّل التّوليديّون إلى السّليقة المفروضة لتكشف شيئًا من حجابها المضروب، ثم آمنوا بأحكام الحدس اللّغويّ رُسُلًا من السّليقة فضّلوا بعضها على بعض، فرفعوا أحكام المتكلّمين بالسّليقة على أحكام اللّسانيّين الّذين تعلّموا اللّغةَ درجات. وقد كان تشومسكي دعا هذهِ الأحكامَ بالتّــقريرات الاستبطانيّة 'introspective reports' [5]، وهو يقول في موضع آخر:

---

1) المرجع السّابق.

2) المرجع السّابق، ص206.

3) تشومسكي ونظريته اللّغويّة: ص77–78.

4) اللّغة واللّغويّات: جون لوينز، ترجمة محمد العناني، ص210.

5) Chomsky, N. [1965]: Aspects of The Theory of Syntax, Cambridge, MA: MIT Press, p. 18.

ويُنظر ما كتب باري سْميث في :

Smith, B. C. [2006]: 'Why We Still need Knowledge of Language', Croatian Journal of Philosophy, **VI**, pp. 431-56, **p. 451.**

تبدو الكيفيّة الّتي تتدّفق بها المعرفة غير الواعية في المعرفة الواعية، قابلةً، من حيث المبدأ وفي أحوال محدّدة كثيرة، أن يُستدَلّ عليها بوضوح.

[I]t seems reasonably clear, both in principle and in many specific cases, how unconscious knowledge issues in conscious knowledge.(1)

وتشير المعرفة غير الواعية في هذا النّصّ إلى السّليقة اللّغويّة. أمّا المعرفة الواعية فمنها ما دعاه تشومسكي بالتّــقريرات الاستبطانيّة، ومنها ما كان أنبهَ عليه داعيًا إيّاه أحكامّ المتكلّمين بالسّليقة.(2) وسواء كانت هذه الأحكام حدسيّة سمّاها تشومسكي تقاريرَ استبطانيةً، أو غيرَ حدسيّةٍ فإنّه يلزم عن فرض تدفق السّليقة في هذه الأحكام أن تكون مبادئ النّحوِ الظّاهرةُ في الأحكام ممثّلَةً في السّليقة. وهو ما نجد العبارة عنه عند:

كريستينا غريفْز Christina Graves، وجيرولد جِ. كاتز Jerrold j. Katz، ويوجي نيشيياما Yuji Nishiyama، وسكوت سواميس Scott Soames، وروبرت ستيكر Robert Stecker، وبيتر توفِيِيْ Peter Tovey في القول:

إنّ أحكامَ المتكلّم، الّتي مجالها خصائصُ الجملِ النّحويّةُ، تنجُم عن "استنباط ضمنيٍّ من مبادئَ معروفةٍ ضمنًا". ‘a tacit deduction from tacitly known principles.’(3)

وذلك يعني أن يكون النّحو، كما هو صراحةً في دعوى فودور، "ممثَّلًا داخليًّا" ‘internally represented’ (1). ولا تعدو فكرة التّمثيل الدّاخليّ لنظام اللّغة أن تكون تفرُّعًا على مبدأ الذّات

1) Chomsky, N. [1986]: Knowledge of Language: It's Nature, Origin, and Use, New York: Praeger Publishers, p. 270.

ويُنظر:

- Dwyer, S. and Pietrosky, P. [1996]: ‘Believing in Language’, Philosophy of Science, **63**, pp. 338-73, **p. 342.**

2) Chomsky, N. [1965]: Aspects of The Theory of Syntax, Cambridge, MA: MIT Press, p. 18.

3) Graves, C. Katz, J .J. Nishiyama, Y. Soames, S. Stecker, R. and Tovey, P. [1973]: ‘Tacit knowledge’, Journal of Philosophy, **70** (11), pp. 318-30, **p. 325.**

الّتي إليها يرجع أمرُ الموضوع وجودًا، وصورة. أو الدّاخلِ الّذي يختزن الرّمز ولا يصير إلى الخارج حتّى يلاقي المرموز. أو قل مثلما قال تشومسكي:

'the initial state and the course of experience'.(2)

ولا يمكن للحكم الحدسيّ أن يكون براءً من أثر التّجربة، منبئًا حسبُ، عن تمثيل مبادئ اللّغة في "الحالة الأولى" إلاّ وفاقَ رؤية تعدّ أحكام الحدس عامّة أحكامًا قبليّة a priori. والفرق بين ما نذهب إليه، هنا، وما يقرّه جيرغو صومودي Gergo Somodi مثلًا، في هذه المسألة، أنّه يقول على بلوغ المتكلّمينَ غيرِ التجريبيِّ تمثيلَ مبادئ اللّغة وقواعدِها:

> هذا الفرْض يمكن أن تأزُره وجهةٌ معيّنة تكون الحدوس عامّة، وفقَها، قبليّة.
>
> This assumption can be supported by a certain view of intuitions according to which they are generally a priori. (3)

وقد ظهر أنّه يعدُّ القول بقبليّة الحدوس وجهة، في هذا السّياق، داعمة للتّوليديّة، ونحن دلّلنا على أنّها لازمة. وشتّان، في علم المنهج Methodology ما بين الدّاعم واللّازم.

---

1) Fodor, J. A. [1981]: 'Introduction: Some Notes on What Linguistics is talking about', in Block [1981], pp. 197-207, **pp. 200-1.**

2) هما "الحالة الأولى، ومسار التّجربة" في ترجمة المزينيّ: ص21، و"الحالة البدئيّة وسيرورة الخبرة" في ترجمة عدنان حسن: ص36. ويُنظر:

Chomsky, N. [2000]: New Horizons in the Study of Language and Mind, Cambridge University Press, p. 4.

3) Somodi, G. [2009]: 'Ignorance Radicalized', Studia Philosophica Estonica, **2.2**, pp. 140-156, **p. 147.**

وهو يذهب في ذلك مذهب ديفيت، إلاّ أنّنا آثرنا عبارة صومودي، والإحالة إليه.

الأطروحة التّمثيليّة Representational Thesis (RT)

وصوت السّليقة Voice of Competence (VoC)

يؤول الفضل في افتراع هذين المصطلحين، في فلسفة اللّسانيّات، إلى مايكل ديفيت، وعليهما تتأسّس مطارحتُه التشومسكيّين في مفهوم السّليقة، لا في مبدأ فرضِها،[1] وفي وجوه اتّصال الحدس اللّغويّ بها، أو انفصاله عنها.

وقد استقى ديفيت الأطروحة التّمثيليّة، في المفهوم، من جِماع ما كتب تشومسكي، ومن جملة نصوصٍ صدّقَت بما قال.[2]

ولم يُعْتَرَض على هذا المفهوم أو على شيء ممّا يلزم عنه، قبل أن يتعرَّض له ديفيت في هذه الأطروحة. وإنّما قدّمنا بكثير ممّا كان؛ ليكون مهادَ ما يجيء الآن.

يقول ديفيت:

> الأطروحة التّمثيليّة: أنّ متكلّم لغةٍ ما يُخلِص، في موقف غير واعٍ أو فرْضيّ ضمنيّ، لقواعد اللّغة أو مبادئها الّتي تكون ممثَّلةً في ملَكة لغته.

---

[1]) وهو ممّا جعلنا نولي ما يضطلع به أهمّيّة بالغة؛ فهو لا يشبه، هنا، ما اضطلع به فلاسفة اللّغة العظام من أمثال كواين، وبوتنام، وديفيدسون، من الجدل في مشروعيّة اللّسانيّات، ونقد فرضيّاتها الكبَر. وإذا كان هؤلاءِ الفلاسفةُ يرمون قلعة اللّسانيّات بالنّيران من بعيد فإنّ ديفيت ارتأى أن يدخل قلعتها، ثمّ أنْ يهدي أصحابها إلى شيء من حقيقة ما هم عليه، ولا يرونه، من الدّاخل؛ فمبلغ ما يدعو إليه اللّسانيّين أن يغيّروا قولَهمُ الواصفَ ما يفعلون. وما أعرضَ ما تنطوي عليه هذه الدّعوة!

[2]) يُنظر:
Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 483.**

> The Representational Thesis (RT): A speaker of a language stands in an unconscious or tacit propositional attitude to the rules or principles of the language, which are represented in her language faculty. ([1])

ويقول:

> إنّ المتكلّمين يكونون آنئذٍ معدّينَ لاشتقاق أحكامِهمُ الحدسيّةِ من هذه التّمثيلات بمعالجة علّيّة، وعقلانيّة مثل الاستنباط.

> Speakers are then thought to derive their intuitive judgments from these representations by a causal and rational process like a deduction. [(2)]

ولذلك اصطفى صوت السّليقة[(3)] Voice of competence (VoC) للعبارة عن عُلقة الأحكام الحدسيّة بالتّمثيلات الثّاوية في السّليقة اللّغويّة، ثمّ أنْبهَ على ما يملك صاحب السّليقة من الوُصلة إليها فطرةً، على ما تقتضيه الأطروحة التّمثيليّة، لا على أساس تجريبيّ empirical. وهي وصلة لا تأتيه بمَلْكه أو على عين، ولا تُحصّل بشيء من البحث التّجريبيّ

---

[1]) a; Devitt, M. [2006]: 'Devitt, M., [2006] : Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 4.
b; Devitt, M., [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science **57**, pp. 481-513, **p. 482 .**
c; Devitt, M. [2012] : 'Whither Experimental Semantics? ', THEORIA, **73**, pp. 5-36, **p. 17.**

[2]) a; Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 483.**
b; Devitt, M. [2012] : 'Whither Experimental Semantics? ', THEORIA, **73**, pp. 5-36, **p. 17.**

[3]) Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **pp. 483-484.**

الّذي تقتضيه الأحكام عن العالم عادةً، ولذلك فهو منماز بها طبعًا؛ بما هو صاحب السّليقة. ولقد سمّى ديفيت هذه الوُصلةَ الوُصلة الدّيكارتيّة[1] Cartesian، كذلك فقد كان وصف الدّيكارتيّ Cartesian نفسه خِيرَتَه في العبارة عن تفسير الحدوس اللّغويّة؛ بما هي دليلٌ في اللّسانيّات مستندُهُ الأطروحة التّمثيليّة (RT).

ولمّا كان التّفسير الدّيكارتيّ قوامُه صوتُ السّليقة (VoC)، وكان وُكد ديفيت أنْ يُوْهِن هذا التّفسير، فقد عمَد إلى صوت السّليقة، ففرقه اثنين وهّنهما تباعًا، ليجيءَ بعدُ بتفسيره الّذي ارتضى أن يُعرَف بالتّفسير المعتدل Modest Explanation؛ توهينَ الحدوس اللّغويّة الّتي عُدَّت دليلًا رئيسًا في اللّسانيّات التشومسكيّة، وإعادةَ السّليقة اللّغويّة إلى حدود الصّمت؛ فرضًا مثاليًّا يؤول في منطقه إلى الدَّور Circulation.

ونقفكَ على التّفسير الدّيكارتيّ الّذي استعرضه ديفيت مبسوطًا في النّسختين من صوت السّليقة، يليه رفضُه هذا التّفسير، وبيانُ ذلك من وجوه، ثم عَرضٌ لتفسيره الّذي سمّاه المعتدل.

---

[1]) a; Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 96.
b; Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science **57**, pp. 481-513, **p. 484.**

نسختان من التّفسير الدّيكارتيّ

نسختان من صوت السّليقة Two Versions of (VoC)

حقيقٌ بالذّكر، في أوّل هذه المقاولة، أنّ النّسخة الأولى الّتي يسمّيها ديفيت النّسخة القياسيّة standard version، وهي قوام ما يدعوه التّفسير الدّيكارتيّ القياسيّ standard Cartesian explanation، مستقاةٌ من مجموع ما كَتب في التّوليديّة التشومسكيّون؛ فلاسفةً ولسانيّين. ولذلك دعاها القياسيّة.

أمّا النّسخة غير القياسيّة[1] non standard version ففرضٌ أنْبَه ديفيت نفسُه على أنّه لا يعرف أحدًا قال به، وعلى ذلك فإنّه وهّنه، ورجّحَ ألاّ يكون.[2] وعليه فإنّ أصل التّفسير القياسيّ واجب محصول، أما غير القياسيّ فأصله الممكن والمعقول.

ووفق النّسخة القياسيّة:

> تجسّد سليقة المتكلّم، في ملكته اللّغويّة، تمثيلاتِ القواعد اللّغويّة ومبادئَها، وهو يشقّقُ أحكامَه الحدسيّة من هذه التّمثيلات بمعالجة علّيّة وعقلانيّة كأنّها استنباط.

> [A] speaker's competence in her language faculty embodies representations of linguistic rules and principles and she derives her intuitive judgments

[1]) a; Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, pp. 117-118.
b; Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **pp. 506-507.**

[2]) Ibid, p. 507.

from these representations by a causal and rational process like a deduction. (1)

أمّا النّسخة غير القياسيّة فتفرض:

أنّ الحدوس يجب أن تُمَدَّ بطريقة ما ، بقواعدَ مجسَّدة، بيد أنّها ليست ممثَّلة.

[T]he intuitions must be provided somehow by embodied but unrepresented rules. (2)

ولا نقصد إلى بيان اعتراض ديفيت على التّفسير الدّيكارتيّ بنسختيه إلّا بعد أن نكشف عن مفهومه لمصطلح التّمثيل Representation.

ولعلّه ممّا يحسن أن نبدأ، هنا، بقول ديفيت: إنّ

(يمثّل) تستعمل (هي وأخواتها) في علم الإدراك على نحوٍ جدٍّ عريضٍ، وطليقٍ، بالغٍ حدًّا تَعسُرُ إزاءَه الثّقة بما يعنيه.

'Represent' (and its cognates) is used so widely and loosely in cognitive science that it is hard to be confident about what it means. (3)

ويعرض ديفيت مفهوم التّمثيل بما يتّسق وما قرَّره في الأطروحة التّمثيليّة (RT)، وهو الفهم الّذي رآه ملائمًا قولَ اللّسانيّين على الاعتقادات، والنّظريّات، والمعرفة الافتراضيّة،

---

1) Devitt, M. [2006]: 'Linguistic Intuitions Revisited', British Journal for the Philosophy of Science, **61**, pp. 833-65, **p. 847.**

2) Ibid.

3) Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 485.**

وعلى الحدوس المستنبطة من التّمثيلات على وجه الخصوص.(1) ويوضّح ديفيت معنى (يمثّل) في الأطروحة التّمثيليّة (RT)، وفي النّسخة القياسيّة من التّفسير الدّيكارتيّ بجملة من الأمثلة؛ فيقول:

إنّ تمثالاً لونستون تشرشل يمثّله، وإنّ صوتًا قائلًا منذ عهد قريب: رئيس الولايات المتّحدة، يمثّل جورج بوش الابن،(2) وكتابة (أرنب) تمثّل الأرانب، وشاخصة معيّنة على جانب الطّريق تمثّل أنّ السّرعة محدّدةٌ بثلاثين ميلًا في السّاعة، وتمثّل الخريطة على مكتبي شبكة القطارات النّفقيّة في نيويورك، والرقم 11 يمثّل في النّظام العربيّ بـــ 11، وبـــ 1011 في النّظام الثّنائيّ، وبـــ **XI** في النّظام الرّومانيّ. أمّا المثال الأكثر مناسبة فأيُّما حاسوب متعدّدِ الأغراض يكون محمَّلًا ببرنامج فهو يمثّل قواعد ذلك البرنامج.

[A] portrait of Winston Churchill represents him; a recent sound /the president of the United States/ represents George W. Bush; an inscription, ‘rabbit’, represents rabbits, a certain road sign represents that the speed limit is 30 mph; the map on my desk represents the New York subway system; the number 11 is represented by ‘11’ in the Arabic system, by ‘1011’ in the binary system, and by ‘**XI**’ in the Roman system; and, most aptly, a (several-purpose) computer that has been loaded up with a program represents the rules of that program. (3)

---

(1) Ibid.

(2) وهو يمثّل في آن القراءة هذا باراك Barack Obama.

(3) Ibid.

ويذكر ديفيت أنّه يمكن أن يكون ثَمّ تمثيل يعجِز عن الإحالة إلى مرجع أو مسمًّى؛ ويمثّل له بجيمس بوند James Bond،[1] واللّاهوب Phlogiston.[2]

وهو ما كان فريغِه أشار إليه من قديم ممثِّلًا له:

بالأعلام الأسطوريّة، وبالقول: "أبعد أجرام السّماء من الأرض"،[3] وبفكرة "المربّع المستدير".[4]

وهذه الثّلاثة ممثَّلةٌ، وفقَ النّظريّة التّمثيليّة، ولكنّها لا تحيل إلى مرجع أو مسمًّى.

إنّ ديفيت يرفض التّفسير الدّيكارتيّ للتّمثيل، ذاك الّذي آمن به التّوليديّون، أخْذًا بأنّ أيًّا من أرباب السّلائق لا يملك تمثيلًا للغته في العقل ابتداءً، وهو ما يتساوق إلى ميز ديفيت معرفة الكيفيّة من معرفة الماهيّة. خلافًا لما زعم ريتشارد كِ. لارسون Richard K. Larson، وغابرييل سيغال Gabriel Segal، وغيرُهما من أنّ

قدرتنا على إصدار الأحكام اللّغويّة تلزم بشكل جليٍّ
عن معرفتنا اللّغاتِ الّتي نعرف.

[O]ur ability to make linguistic judgments follows from our knowing the languages that we know.[5]

---

1) الشّخصيّة الخياليّة المشهورة.

2) مادّة كيميائيّة وهميّة كان يعتقد قبل اكتشاف (الأوكسُجين) أنّها مقوّم أساسيّ من مقوّمات الأجسام الملتهبة.

3) Frege, G. [1949]: 'Sense and Nominatum', from Readings in Philosophical Analysis, (ed.) Herbert Feiglan and Wilfrid Sellars, Appleton, century – crofts, pp. 85-112, **pp. 86-90.**

4) يُنظر:

Frege, G. [1956]: 'The Thought: A logical Inquiry', Mind, New Series, **65**, No. 259, pp. 289-311.

5) Pylyshyn, W. Z. [1984]: Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science, Cambridge, MA. MIT Press, p. 122.

ومحلّ الخلاف أنّ هذا الرّأي مشتمل على معرفتنا اللّغةَ الّتي نتكلم بالسّليقة، ويتأسّس مذهب ديفيت على جهالتنا هذه اللّغةَ جهلَ ماهيّة.

ولعلّ من الواضح أنّ ديفيت يقصد إلى أن يقيم التّمثيلات على أساس تصوّري تجريبيّ، وهو ما أعرب به روبرت ماتيوس Robert Mattews دون التّفصيل فيه،(1) أمّا نحن فنذهب في بيان ذلك، والدّلالة عليه، إلى أنّ ديفيت يجعل التّمثيليّ بإزاء الرّمزيّ؛ ففي تصوّره اللّغويِّ للّسانيّات يفرض ديفيت وجودًا لوجوه التّعبير اللّغويّ، ينفي نسبته إلى علم النّفس، واصفًا تلك التّعبيرات بأنّها "كوائنُ فيزيائيّةٌ مؤلِّفةٌ أنظمةً رمزيّة أو تمثيليّة".

'physical entities forming symbolic or representational systems'.(2)

ثم يقول مشيرًا إلى هذه الأنظمة :

يحكم النّحو بقيم صدق متفاوتة في "طبائع هذه الأنظمة التّمثيليّة".

'[…] the natures of these representational systems'. (3)

وظاهرٌ أنّه لم يذكر في القَبَس الثّاني صفة الرّمزيّة symbolic، وهو ما يوضّح أنه أراد بـــــــ (أو) في القبس الأوّل البيانَ لا التّـــقسيم.

وآخرُ ما نقبس، هنا، قول ديفيت: "اللّغة نظام من التّمثيلات أو الرّموز".

'A language is a system of representations or symbols'. (4)

والّذي يبدو لنا من هذا كلِّه أنّ ديفيت أراد أن يجعل الرّمز كفيء التّمثيل ليدلّ من وراء ذلك على أنّ ما عُلِّق بالتّمثيل ومردّه إلى السّليقة، إنّما دُلَّ عليه بالرّمز، ومناطُه الأداء،

---

1) Matthews, R. I. [2006]: 'Could Competent Speakers Be Ignorant of Their Language?', Croatian Journal of Philosophy, **VI**, NO. 18, pp. 457-67, **p. 467.**

2) Devitt, M. [2008]: 'Explanation and Reality in Linguistics', Croatian Journal of Philosophy, **VIII**, pp. 203-31, **p. 211.**

3) Devitt, M. [2012]: 'Whither Experimental Semantics? ', THEORIA, **73**, pp. 5-36, **p. 27.**

4) Ibid.

وأنّ كلَّ ما زُعم فيه النُّصْتةُ لصوت السّليقة المعقول، ليس الصّوتُ فيه إلاّ صوتَ الأداء المحصول.

وقد وجدنا هذا البيان متّسقًا والواقعيّةَ الّتي يعتنق، فلعلّهُ ممّا يعين إذا التُمس ما يَقصد ديفيت بقوله:

"هذه هي الواقعيّة في شأن الكوائن اللّغويّة."

'This is "realism" about linguistic entities'. (1)

وإنّ أهمَّ ما نأخذ على ديفيت، في قوله على التّمثيل، توقّفُه عن المصارحة ببيان حاسم حول المفهوم الفطريّ للتّمثيل؛ ففي إجابته عن السّؤال:

"ما الّذي تعنيه التّمثيلات على وجه الإحكام؟"

'What precisely do the representations mean?' (2)

صدّ ديفيت عن الإحكام الّذي هو مناط سؤاله؛ فشرع في الإجابة بضرب مثلين، والوجهُ واحدٌ، من دراسات رقصات النّحل the dances of the bees، ونُباح كلاب المروج the barks of the prairie dogs، وبضرب مثل آخر اتّخذه من الأنظمة التّمثيليّة الّتي ننشئها للدّلافين والرّئيسات dolphins and primates، ونعلّمها إيّاها.

وعلى أنّه أقرّ بالقَبول العريض للفرْضِ: أنّ الرّموز لها معانٍ في حدود ما لها من مازيَة نَظْمٍ(1) أو تركيب بَدِيء a rudimentary syntax إلاّ أنّه لم يسلّم أيًّا من هذه الفروض؛ مؤكّدًا أنّ أيًّا منها قد يكون خطأً؛ قال:

---

1) Devitt, M. [2008]: 'Explanation and Reality in Linguistics', Croatian Journal of Philosophy, **VIII**, pp. 203-31, **p. 211.**

2) Ibid, p. 228.

‘Now, of course, any of these hypotheses might be wrong’. (2)

ويستعين ديفيت بأحد العلماء المِرّيخيين a Martian scientist ذاهبًا إلى أنّ هذا المرّيخي قد يعتقد بأنّ أنظمتنا التّمثيليّة أرقى من سائر أنظمة التّمثيل، وأمعنُ في التّعقيد من وجهي النّظم أو التّركيب، والدّلالة. بيد أنّ ممّا يؤخذ فيه بالوَثاقة أنّ هذا المِرّيخيّ لن يعتقد أنّنا نعجِز عن نَتاج تمثيلات تنجز التّواصل؛ إنّه يرانا نفلح في تعليم أنظمة للرّئيسات والدّلافين لها نظم أو تركيب بديء، فكيف له أن يعتقد بعجزنا عن نَتاج النّظم أو التّركيب خاصّتنا، وإن يكنْ معقّدًا! يرى ديفيت، بهذا المثل البارع، أنّ ذلك مُحال (3)preposterous.

ولعلّ من الواضح أنّ في الاستشهاد بعالم المِرّيخ، وإنطاقِه لاغتمازَ التشومسكيّين خاصّة، والمثاليّين من ورائهم عامّة، فيما يزعمون من مبادئَ أساسيّةٍ Maxims مجبولةٍ بالانحياز لصفة الإنسان الرّاقي على سائر الحيوان في النّوع لا الدّرجة. وهو ما تَبْرأ منه عين المِرّيخيّ ونظريّتُه، فتجعله خالصًا من هذا الوجه، من الوهم الكائن ما بعد إدراك الحواسّ Delusion، وإن كان مرجَّحًا أنّه يَشْرَكُنا، من حيث المبدأ، بالوهم الّذي تجرّه إلينا الحواسّ Illusion.

---

1) آثرنا وضع syntax بإزاء نظم، وهو ما نرى، أو تركيب، وهو الكثير، غير المطّرد، ولذلك كان الآلَفَ باعتبار المعهود. ولنا مسوّغات حدتنا على عدّ النّظم أضبطَ، وأليقَ يَخرج بنا عَرضُها هنا عن القصد، وهو ما نطالَب به في غير هذا المورد. وحسبنا هنا الإنباهُ، والإلماح.

2) Devitt, M. [2008]: ‘Explanation and Reality in Linguistics’, Croatian Journal of Philosophy, **VIII**, pp. 203-31, **p. 228.**

3) Ibid, pp. 228-229.

ولا تبرح هذه البراءةُ النّظريّةُ التّصوّر؛ إذ هي واقعة في خَيالةٍ جُبلت على الانحياز النّظريّ، وإنّما يُلجَأ إلى مثل هذا الخَيَلان المدّعى براءتُه من الانحياز؛ عمدًا لإثبات انحياز. وإلى مثل ذلك قصد تشومسكي حين دعا إلى أن نتخيّل عالمًا "لا يُثقله الحِمل الأيديولوجيّ الّذي يشكّل جزءًا من تقاليدنا الثّقافيّة." ولا ننكر ما ليس بالمنكور في الحِجاج، وإنّما هو إنباه على ما يَحتمل.

يُنظَر: جومسكي، محاضرات ودن: تأمّلات في اللّغة: ص96.

في تسقّط التّفسير الدّيكارتيّ:

وإنّه لممّا يتنزّل منازل الصّحّة المنطقيّة، من جهة التّنظير، تعيينُ هذا التّفسير؛ حتّى تستبين دعوى تصيير بعضه إلى الهَدَم. وهو ما دعا ديفيت إلى أن يفترع مصطلح التّفسير الدّيكارتيّ، وأن يسلك هذا التّفسير في شعبتين، استقى الأولى، وفرضَ الثّانية، قبل القول في كلتيهما، واقتراح البديل. ومن قبلُ صنع مثلَ ذلك هيلاري بُوتنام Hilary Putnam في سياقٍ له إلى ما نحن فيه سبب؛ سعى فيه إلى أن يقوّض نظريّة التّمثيلات الدّلاليّة الفطريّة Theory of Innate Semantic Representations(TISR) الّتي عزاها إلى فودور، وتشومسكي.

ونعد بوقفة مستأنية على المقاولة بين بوتنام وتشومسكي بعد أن نعرض للوجوه الّتي تسقّط بها ديفيت التّفسير الدّيكارتيّ بشعبيته: القياسيّة، وغير القياسيّة.

في المآخذ على التّفسير القياسيّ:

ذكرنا أنّ مقتضى هذا التّفسير أن "تجسِّد سليقة المتكلّم، في ملكته اللّغويّة، تمثيلات القواعد اللّغويّة، ومبادئها، وهو يشتقّ أحكامه الحدسيّة من هذه التّمثيلات بمعالجة عليّة وعقلانيّة كأنّها استنباط".(1) وهو تفسيرٌ يَبينُ عن الآصرة الّتي تجمع الأحكام الحدسيّة، والسّليقة اللّغويّة.

ويسأل ديفيت في أوّل مآخذه على هذا التّفسير:

---

(1) هذه الأطروحة: ص79.

ما السّبيل العقلانيّة العلّيّة بدءًا من تمثيل (الصحّة النّحويّة) لشيءٍ ما تمثيلًا غيرَ واعٍ وصولاً إلى الحكم في مقبوليّته حكمًا واعيًا؟

What is the causal-rational route from an unconscious representation of something's 'grammaticality' to a conscious judgment of 'acceptability'?[1]

ويجيب ديفيت بأنّنا يُعْوِزنا تفصيلُ القول على هذه السّبيل من ملكة اللّغة the language faculty إلى المعالج المركزيّ. 'the central processor.'[2]

وإنّما كان هذا فاتحة المآخذ؛ ذلك أنّه لا تنازعَ في أنّ العلم، إلى هذه اللّحظة من المعرفة، لم يأت بشيءٍ ذي بال جوابًا عن هذا السّؤال، وهو ما يُلزم هذه المسألة صفةَ الفرْض.

أمّا المأخذ الثّاني فنوجزه إيجازَنا المأخذَ الأوّل في سؤال ديفيت:

لو كانت الحدوس أصوات السّلائق في اللّغة ذاتها، فلماذا هي مختلفة؟

---

[1]) a; Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 489.**

b; Devitt, M. [2010]: 'Linguistic Intuitions Revisited', British Journal for the Philosophy of Science, **61**, pp. 833-65, **p. 847.**

C; Devitt, M. [2012]: 'Whither Experimental Semantics?', THEORIA, **73**, pp. 5-36, p. 17.

[2]) Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 503.**

> Why would the intuitions be different if they were the voices of competencies in the one language?[1]

ويذهب ديفيت، في هذا المأخذ على التّفسير القياسيّ، إلى أنّ الحدوس لو صحّ أنّها صوت السّليقة للـــزم عن ذلك أن تتّــفق أحكامُ الحدوسِ اللّغويّة الصّادرةُ عن ذوي السّليقة اللّغويّة ممّن يتكلّمون اللّغة نفسها. بيد أنّ أحكامَ الحدسِ الشعبيِّ اللّغويّة تختلف. كـــــــذلك التّــفارقُ حاصـــــل في كثير مـــــن أحكام الحدس اللّغويّة الّتي تصدر عن اللّسانيّين في المسألــة الواحدة، وهـــو حاصل ما بينَ الحدسيْن اللّغويّين؛ الشّعبيِّ، واللّسانيّ. بل إنّ المتكلّم ذا السّليقة إذا درس لغتـــه دراســـةً نظريّة غيّر ذلك في أحكامه الحدسيّة اللّغويّة.

والّذي ذهب إليه ديفيت في أمر هذا التّباين غير مدفوع، وقد استشهد عليه بجملة من التّجارب تؤيّد ما ذهب إليه،[2] ولسوفَ نعزّزها، من تاريخ العربيّة، بأُخَر تدفَعُ مظنّةَ الانحياز، وتزيد في تعميم التّجربة، وتؤسِّسُ، في التّنظير، على فضل بيان.

وكان ديفيت قد اعترض على أن تكون السّليقة تكلّمنا، وأنّها تكلّمنا بلسان الحدوس قائلًا: إذا كانت السّليقة تتكلم حقًّا فلمَ لا تستعمل اللّغة خاصّتَها؟ وكيف يكون أنّها لا تقول إلاّ ذلك النّزْر؟[3]

---

[1]) Ibid.

[2]) منها مثلًا التّجربة التي عرضها سبنسر Spencer، وقد خالف فيها غيرُ اللّسانيّين ما يزيد على 73 مرّةً عن حكم اللّسانيّين، من مجموع 150 حكمٍ في المقبوليّة أو عدمها. يُنظر:

- Spencer. N. J. [1973]: 'Differences Between Linguists and Nonlinguists in Intuitions of Grammaticality – Acceptability,' Journal of Psycholinguistic Research, **2**, pp. 83-98.

ويُنظر:

- Gordon, P. C. and Hendrich, R. [1997]: 'Intuitive Knowledge of Linguistic Co-reference,' Cognition, **62**, pp. 325-70
- Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **pp. 499-500, n. 31, p.503, n. 40.**

[3]) Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 849.**

في المآخذ على التّفسير غير القياسيّ:

وقد ذكرنا أنّ هذا التّفسير فرَض ديفيت، على غير ترجيح، أنّ بعض التشومسكيّين قد يقول به، وقلنا إنّه معقول غير محصول، يجب وفاقَه أن تُمَدَّ الحدوس، بوجهٍ ما، بقواعدَ مجسَّدةٍ غيرِ ممثّلة. ولا تخرج هذه النّظرة عن التزام الوجهة الدّيكارتيّة؛ في أنّ الحدوس صوت السّليقة.

ويذهب ديفيت إلى أنّ المشكلَ الرّئيسَ في هذا التّفسير أنّنا لا نعرف ما يفسّر كيف أنّ نظامًا من القواعد المجسَّدة غيرِ الممثَّلة يُمِدُّ بالحدوس اللّغويّة،[1] ويُنْبِه على أنّ نظائر هذا النّظام تعزّز فرْضَه أنّ النّظام اللّغويّ لا يُمِدُّ بهذه الحدوس، مرجِّحًا أنْ تكون القواعد المجسَّدة غيرُ الممثَّلةِ هي العاملةَ في أنظمتنا الّتي تناظر نظامنا اللّغويّ؛ مثلُ السّباحةِ، وركوب الدّرّاجات الهوائيّة، والطّباعة على لوحة المفاتيح typing، والتّفكير.

ولمّا كنّا لا نستطيع وُصْلةً إلى وقائع هذه الأنظمة استنكر ديفيت فرْضَ وُصْلة منمازة إلى الوقائع اللّغويّة خاصّة.[2]

إنّ الجهل بهذه الوقائع يجيء متّسقًا ومقولةَ ديفيت الكبرى في كتابه "جهالة اللّغة"، ولعلّ ذلك ممّا أغراه بأن يرجّح أنّنا لن نبرح في إسار جهالتنا هذه الوقائعَ فقال قولةَ مفتون: "يبدو غيرَ مرجَّح أنّ المستقبل سوف يحمل إجابات".

‘ [I]t seems unlikely that the future will bring answers’.[3]

التّفسير المتواضع[1]

---

[1]) a; Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 118.
b; Devitt, M. [2006]: ‘Intuitions in Linguistics’, British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **pp. 506-7.**
c; Devitt, M. [2010]: ‘Linguistic Intuitions Revisited’, British Journal for the Philosophy of Science, **61**, pp. 833-65, **p. 848.**

[2]) Ibid.
[3]) Ibid.

The Modest Explanation

وهو التّفسير الّذي اقترحه ديفيت، وعدّه بدلاً خيرًا من التّفسير الدّيكارتيّ الّذي تسقّطه، وعدّ المآخذ عليه. وتغافُلًا منّا، هنا، عن الفرق الّذي أهمله ديفيت بين الحدس وحُكمه[2] فقد رأى الحدوسَ "آراءً ناجمة عن المطالعة التّجريبيّة العاديّة".

'[O]pinions resulting from ordinary empirical investigation.' [3]

وهي محمَّلةٌ نظريّةً theory laden على الوجه الّذي تكون محمّلةً فيه نظريّةً أحكامُ الملاحظة observation judgment.

ولعلّ من أهمّ ما تفرَّع على ذلك قولَ ديفيت: إنّ حدوس المتكلّمين اللّغويّة لا تعكس معلومات تُمدّ بها ملكة اللّغة[4] language faculty. فإذا صحّ ذلك كان أحرى بهذه الحدوس أن تكون غير ممثَّـلة unrepresented، وانتفى بذلك أن تكون زبدة upshot النّظام الموقوف على السّليقة النّحويّة في تفاعله مع أنظمة الأداء اللّغويّ.

ولقد وقفنا على شيء ممّا قال ديفيت في نفي الانعكاسيّة عن أحكام الحدس اللّغويّة نفيًا مقيّدًا، ونحن نفِي، هنا، ما وعدنا من فضل البيان؛ وذاك أنّ ديفيت ما أراد إلاّ أنْ ينفي عن تلك الأحكام صفة التّمثيل؛ دحضَ زعَمات الانعكاس على السّليقة المفروضة، بصفة الاستنتاج المنظّم من السّليقة، وفق المبادئ النّحويّة الّتي يضعها اللّسانيّون. ومع ذلك فهو يُبقي في أفق الاحتمال أن يكون المتكلّم ينعكس، هو وأفراد مجتمعه اللّغويّ، على اللّغة الّتي يتكلّمون، وأن يكوّن هؤلاءِ آراءً عن اللّغة بالانعكاس على هذه الأمارات[5] tockens، وليس بالانعكاس على

---

[1]) يمكن جعل Modest بإزاء المحتشم، أو المعتدل، أو القَنِيع.

[2]) وقد أنبهنا عليه في هذه الأطروحة: ص46.

[3]) Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 98.

[4]) وقد عدّ ذلك في مستصفيات كتابه. يُنظر: المرجع السّابق: ص276.

[5]) Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosop

طبيعة اللّغة، ولذلك وصف ديفيت هذا الانعكاس في تفسيره بأنّه ذو مستوى وطيء law level مقيسًا إلى مفهوم الانعكاس في التّفسير الدّيكارتيّ، فلا أحكامَ حدسيّةً يولّدها غيرُ المعالج المركزيّ central processor، ولا تنجم استجابات المعالج المركزيّ إلاّ عن هذا الضّرب الوطيء من الانعكاس مزيدًا عليه ما قد يُتلقّى، من التّعليم education، بعدُ. وكلٌّ ذلك محتكم إلى التّجربة.[1]

ولعلّ من الإنصاف ذكر كيم ستيريلني Kim Sterelny هنا؛ ولقد كان شارك ديفيت هذه النّظرة إلى الحدوس، وإنْ يكنْ في غير هذا التّفصيل، ومن ذلك قولُهما على الحدوس اللّغويّة:

> إنّ هذه الظّواهر لن يكون كاشفًا عنها النّظرُ باطنًا
>
> في السّليقة خاصّتنا؛ وإنّما هو النّظرُ ظاهرًا إلى
>
> دور الرّموز الاجتماعيِّ في حيواتنا.

> These linguistic phenomena are not to be discovered by looking inward at our own competence but by looking outward at the social role that symbols play in our lives. [2]

لقد أراد ديفيت بهذا التّفسير الّذي ابتناه وئيدًا أن يقول:

---

hy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 497.**

[1]) Ibid, p. 498.

[2]) Devitt, M. and Sterelny, K. [1989]: ‘Linguistics: What’s Wrong with the “Right View”’, Phylosophical Perspectives, **3**, pp. 497-531, **p. 522.**

"ليس فرض التّمثيل القبليّ من الوجهة التّفسيريّة بضروريّ".

'Positing the priori representation is explanatorily unnecessary.' (1)

ولذلك كان ممّا يقتضيه التّمام على ما أحسنَ من الوصف والتّفسير أن يزيد في الإبانة عن أحمال الحدوس. وهو ما دعاه إلى أن يَفرقَ بَيْن المعلومات information والبيانات data.

ووفق التّفسير المتواضع فإنّ صاحب السّليقة يملك الوُصْلة إلى جمّاء الغفيرِ من البيانات، لكنّه لا يملك أيّ وُصلة منمازة إلى أيّ معلومة عن تلك البيانات.(2)

والبيانات وفق هذا المفهوم بيانات لغويّة أوّليّة primary تُمِدُّ بها السّليقة، بيّن ديفيت حدّها بعدّها "عبارات لغويّة مجموعًا إليها خبراتُ استعمالها"،

'[L]inguistic expressions (and the experiences of using them)'(3)

مانعًا أن تدخل حدَّها تقريراتُ الملاحظة المؤسَّسةُ على تلك العبارات. ولا تعدو هذه التّـقريرات الّتي تُستنتج من البيانات أن تكون استجاباتٍ تجريبيّة للظّواهر لا وُصلةَ ديكارتيّةً فيها إلى حقيقة البيانات،(4) وعليه فإنّ السّليقة، في تفسير ديفيت، تُمِدُّ الحدوس بالبيانات ليس غيرُ، ولا تُمدُّ الحدوس، خلافًا للتفسير الدّيكارتيّ، بمعلومات. وبذلك يثبت ديفيت خطأ التّصديق بصوت السّليقة (VoC).

---

1) Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 496.**

2) Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 109.

3) Devitt, M. [2010]: 'Linguistic Intuitions Revisited', British Journal for the Philosophy of Science, **61**, pp. 833-65, **p. 835, n. 4.**

4) يُنظر:

a; Devitt, M., [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 109.

b; Devitt, M. [2012]: 'Whither Experimental Semantics? ', THEORIA, **73**, pp. 5-36, **p. 18.**

فإذا صحَّ التّفسير المتواضع، من هذا الوجه، سقطت به الأحكام الّتي أُسَّت على الحُظوة الّتي كانت للحدوس اللّغويّة عند اللّسانيّين التّوليديّين خاصّة، بما هي دليلٌ مقدّم في هذه اللّسانيّات، إن لم تكنْ دليلَها المقدَّم. بيدَ أنّ الأبلغ من ذلك توهينُ البناء المثاليّ الّذي رمّمته اللّسانيّات التشومسكيّة بضرب أساساته الّتي كانت قد أضاءت للنّظرة المثاليّة إلى اللّغة بوجه عامّ.

ويضيف ديفيت أنّ صاحب السّليقة، على اختلاف السّلائق، ربما ظلَّ جاهلًا طبيعتَها؛ إذ امتلاك السّليقة لا يتضمّن الإعراب بما يكوّنها؛[1]

"معرفة الكيفيّة ربما لا تُفضي إلى معرفة الماهيّة."

‘Knowing- how may not lead to knowing-that.’ [2]

وكم من ماهر عَجَزَ عن الانعكاس على كيفية إنجازه العملَ الّذي حذَقَ فيه.[3] وتجليةَ ما أراد فصّل ديفيت مثلًا ضربه من طباعة الأحرف على لوحة المفاتيح باللّمس الغاني عن البصر touch typing، واحتجّ بأنّك إذا سألت طابعًا:

هل ينبغي أن يُطبَع الحرف ‘k’ بالوُسطى؟

فإنّ الرّاجح أنّه سيتلطّف لحركات بالفعل actual، أو في العقل mental، ويجيب من فوره بـــــــ (نعم).[1]

---

[1]) Devitt, M. [2006]: ‘Intuitions in Linguistics’, British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 494.**

[2]) وإن شئت عبارة ابن خلدون قلت: معرفة نفس الكيفيّة ربما لا تفضي إلى معرفة الكيفيّة. وهو مقلوب قوله على صناعة العربيّة، وقوانين الإعراب: أنّها "علمٌ بكيفيّة لا نفس كيفيّة"؛ جريًا على أنّ العلم بـــــ"قوانين الملكة" قد لا يفضي إلى "حصول الملكة".

[3]) Carlson, R. A. [2003]: ‘Skill Learning’, in Nadel, **4**, pp. 36-42, **p. 38.**

وقد استشهد به ديفيت ؛ يُنظر:

- Devitt, M. [2006]: ‘Intuitions in Linguistics’, British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 494, n. 21.**

وأعقب ذلك في السّياق نفسه، بنصّ لمايكل بوسنر Michael Posner موجَزُهُ أنّ بإمكان طابع ماهر أن يطبع (الألفباء) alphabet في ثوان، مع احتمال probability أن يخطئ احتمالاً مرجوحًا للغاية. لكنّه إذا سُئل أن يَضَع هو الحروفَ على رسْمٍ للوحة المفاتيح، بترتيب (الألفباء) فإنّه سيتصعّبه، وتكونُ لُبْثَتُه عليه عِدَّةً من الدّقائق، مع ترجُّحِ أن يخطئ ترجيحًا likelihood كبيرًا.[2]

وإنّما أراد ديفيت بقياس أحكام الحدس اللّغويّ إلى هذه الأحكام أن يهيّئ تفسيرًا لا يفرض التّمثيل القبليّ؛ فإذا كنّا، في سبيل تفسير أحكام الطّابع، بمغنًى عن الفرْض أنّ في عقله تمثيلًا قبليًّا للوحة المفاتيح يحكُم طباعته، ويفضي إلى أحكامه الحدسيّة فإنّ ذلك يسْلم إلى أنّ

"فرْض التّمثيل القبليّ غيرُ ضروريّ تفسيريًّا."

'Positing the priori representation is explanatorily unnecessary.' [3]

وهو ما يقاسُ به القول على الأحكام الحدسيّة اللّغويّة. وعليه يمكن أن يكون تفكير المرء، وفق التّفسير المتواضع، محكومًا بقواعدَ لا يمثّلها، وأن تكون أحكامه الحدسيّة نَتاجَ الانعكاس على محصول أدائه، وأداء من سواه.

وعند ديفيت أنّ "التّفسير المتواضع هو وحدَهُ الّذي يبدو مرجّح الصّحّة وحقيقًا بالتّصديق".

'The modest explanation is the only plausible one.' [4]

---

[1]) Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57,** pp. 481-513, **p. 495.**

[2]) Posner, M. I. [1973]: Cognition: An Introduction, Glenview, IL: Scott, Foresman, p. 25.

وقد ذكرنا أنّ ديفيت ضرب أمثلة أخرى منها السّباحة، وركوب الدّرّاجات الهوائيّة، والتّفكير، إلاّ أنّه فصّل القول على مثَـــل الطّباعة عادًّا إيّاه مثلًا مُحكمًا a nice example للانعكاس على مُخْرَج السّليقة. ويُنظر:

- Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 495.**

[3]) Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 496.**

[4]) Ibid.

في الرّدّ على التّفسير المتواضع:

وقد ظهر أنّ هذا التّفسير أقيم على أساسٍ من الحمل على النّظير، وأنّ ممّا ناظر الحدوسَ اللّغويّة فيه حدوسَ السّباحة، وركوبِ الدّرّاجات الهوائيّة، والتّفكير، والطّباعة الّتي فُصِّل القول عليها. ولذلك ردّ غيرُ واحد ممّن عارضوا ديفيت هذا القياس، حاملين الدّعوى أنّ حدوس الإدراك الحسّيّ هي نظير الحدوس اللّغويّة الصّحيح.

ولعلَّ أجمعَ نقد ابتُنى على هذا الأساسِ كان فيما كتب غاريث فيتزغيرالد[1] Gareth Fitzgerald، وإنْ كان سبقَه إلى متن هذا النّقد جرجس رييْ[2] Georges Rey، وجون كولنز[3] John Collins.

وهو ضرب من النّقد اللّسانيّ الّذي يصدر عن مقولات التّوليديّة غيرَ مجاوزِ الشّرحِ والاستشهاد، وملتمسًا نصَّ المسألة فيما كتب تشومسكي خاصّة. ومنه، وهو المُسْنَدُ في هذه المسألة، قولُه:

> بشِبْهِ ما يحاول نحو توليديٌّ تعيينَ ما يَعرف المتكلّم، لا ما قد يُخبر به عن معرفته، يمكن لنظريّة في الإدراك الحسّيّ البصريّ أن تُبين عمّا يراه امرؤ بالفعل، وعن الآليّات الّتي تَحْتِمُ بذاك، إبانةً هي خيرٌ ممّا يُبينُ به الباصر عمّا رأت عيناه؛ من ماهيّتِه، وسببِه.

[1]) Fitzgerald, G. [2010]: ‘Linguistic Intuitions’, British Journal for Philosophy of Science, **61**, pp. 123-60, **pp. 137-142.**

[2]) Rey, G. [2006]: ‘The Intentional Inexistence of Language – But Not Cars’. In R. Stainton (ed.), Contemporary Debates in Cognitive Science, Oxford: Black – well Publishers, pp. 237-56.

[3]) Collins, J. [2007]: ‘Review of Michael Devitt, Ignorance of Language’, Mind, **116**, pp. 416-23.

> [A] generative grammar attempts to specify what the speaker know, not what he may report about his knowledge. Similarly, a theory of visual perception would attempt to account for what a person actually sees and the mechanisms that determine this rather than his statements about what he sees and why. (1)

وهو ممّا لم يتحوّل عنه تشومسكي؛ حتّى أعاد القول عليه سنة 2002 في كتابه: في الطّبيعة واللّغة (2) On Nature and Language.

وقد استشهد فيتزغيرالد على ما يحظى به هذا القياس من تأييد بنصّين: أحدهما لبيتر سليزاك Peter Slezak، والآخر للونغوورث(3) G. Longworth، ولعلَّ من الحقّ أنّه ما كانت تُعْوِزه الشّواهد؛ فهذا القياس مرضيٌّ في الفلسفة التّحليليّة المعاصرة على نطاق عريض، وهو لا يخفى عليه أنّ المقاولة على الحدس في حَومة الفلسفة أعتق منها في ميدان اللّسانيّات.

وإنّما ساقنا إلى هذا القول أنّ فيتزغيرالد يحتجّ على ديفيت بأن التّفسير المتواضع لا يتّسق وطبيعةَ الحدس اللّغويّ ما قبل التّصديقيّة(4) Pre-doxastic، وهو قول لم يعرض

---

1) Chomsky, N. [1965]: Aspects of the Theory of Syntax, Cambridge, MA: MIT Press, p. 8.

2) Chomsky, N. [2002]: On Nature and Language, Cambridge: Cambridge University Press, p.125.

3) Fitzgerald, G. [2010]: ‘Linguistic Intuitions', British Journal for Philosophy of Science, **61**, pp. 123-60, **p. 142.**

ولعلّ المقصود إليه غاي لونغوورث Guy Longworth.

والنصُّ استَشهد به من بحث للونغوورث غير منشور:

Longworth, G. [unpublished]: ‘Locating Grammatical Properties’.

4) قل بإزائها ما قبل الاعتقاديّة إن شئت. والتّصديق في العربية آصلُ فيما يُراد من الفرق بين التّصوّر والتّصديق. يُنظر، مثلاً، ابن سينا، النّجاة: ص60.

فيتزغيرالد لشيء من الجدل الفلسفيّ فيه، بل لقد طرح هذه المقولة بما يشبه المسلّمة المثاليّة، فما كان من ديفيت إلاّ احتسابُه بالاحتجاج بأنّ المقاولة مدورة على الحكم، وأنّ الحكم في ذاته تصديقيّ، وبأنْ يتبلّغ من واقعيّته بالدّعوة إلى ألاّ يهيجَنا ما قبل التّصديق.[1]

ونحن، هنا، نلتزم الكفّ عن الخوض في حديث الحدس من وجهه الفلسفيّ الصِّرف بين الفلاسفة المعاصرين، وهو ما يتعلّق به القول على وجهه الإبستمولوجيّ الصّريح. ويدرأ عنّا المطالبةَ بالتّفصيل فيه، هنا، أنّ الرّجلين صدّا عنه، وأنّا أتينا بالعبارة ما عرضا له بالإشارة.

ثمّ إنّا لَنُنْبه، هنا، على مذهب هيرمان كابّيلين Herman Cappelen في نفي أن تكون الحدوس دليلًا من أدلّة إثبات الحجج الفلسفيّة،[2] وإنّه لَزَعيمٌ بأنْ تُعادَ فيه المفاوضة، وفيما نشِب في إثْره، بين الفلاسفة، من الجدل.

وعلى ذلك فنحن نعرب هنا مقتضبين بما يوائم مذهبَنا من موافقة هيلاري كورْنْبْلِث Hilary Kornblith على أنّ الاحتكام إلى الحدس مؤسِّسٌ في بناء النّظريّة الفلسفيّة،[3] كذلك نصارح بأنّا لا نخالف ستيفن دي. هالِس[4] Stephen D. Hales في أنّ الحدس مصدر من مصادر المعرفة، وإن كنّا نظنّ أنّه لا يوافقنا على أنّه مصدر تقهر صفته التّجريبيّة سائرَ ما له من صفات.

---

[1]) Devitt, M. [2010]: 'Linguistic Intuitions Revisited', British Journal for the Philosophy of Science, **61**, pp. 833-65, **p. 854.**

ونصُّ دعوته:

"[L]et us not fuss over 'pre-doxastic'".

[2]) Cappelen, H. [2012]: Philosophy Without Intuitions: New York: Oxford University Press.

[3]) Kornblith, H. [2007]: 'Naturalism and Intuitions', Grazer Philosophische Studien, **74**, pp. 27-49, **p.28.**

[4]) Hales, S. D. [2012]: 'The Faculty of Intuition', Analytic Philosophy, **53**, pp. 180-207, **p.180.**

من دفاع مايكل ديفيت عن التّفسير المتواضع:

وفي سبيل الدّفاع عن التّفسير المتواضع نفى ديفيت أن يكون حكم الإدراك الحسّيّ نظيرَ الحدس اللّغويّ الصّحيحَ.(1) وعلى أنّ ديفيت سلّم أنّ حدسَ ماهيّةِ الرّسالة نظيرُ حدسٍ ما يُرى إلاّ أنّه أنْبَه على أنّ هذه الحدوس ليست محلَّ النّزاع، إذ الخلافُ إنّما هو في الحدوس على خصائص العبارات المتعلّقة بالغموض، واشتراك الإحالة، وسمات النّظم أو التّركيب. وقد عمَدَ ديفيت إلى نفي أن تكون المعالِجات المركزيّة Central Processors تبلّغ معلومات information عن طبيعة المعالَجات processors المتعلّقة بالإدراك الحسّيّ، أو عمّا تستعمله الوُحَيْدة العصبيّة module في بلوغ الاستنتاجات. ولمّا كان جيري فودور هو المرجعَ في هذا الباب استشهد ديفيت بقوله:

> ينبغي أن تملك المعالِجات المركزيّة وُصلةً طليقة إلى مخرجات المعالَجات الإدراكيّة الحسّيّة ليس غير.
>
> [C]entral processors should have free access only to the outputs of perceptual processes. (2)

ويولّي ديفيت وجهه في هذا الباب شطر صوت السّليقة (VoC) ذاهبًا إلى أنّ قياس الحدوس اللّغويّة إلى الحدوس البصريّة لا يدعم هذا الصّوت، بل يقوّضه من الأساس؛ ذلك أنّ

---

1) Devitt, M. [2006]: ‘Intuitions in Linguistics’, British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 500.**

2) Fodor, J. A. [1983]: The Modularity of Mind. Cambridge, MA. MIT Press, P. 60.
- Devitt, M. [2006]: ‘Intuitions in Linguistics’, British Journal for the Philosophy of Science **57**, pp. 481-513, **p.503, n. 39.**

المعالج المركزيّ لا يملك وُصلة مباشرة direct access إلى غير الرّسالة الّتي تبلّغه إياها الوُحيدات العصبيّة البصريّة، ولا يملك الوصول إلى أيّ معلومة وسيطة intermediate.

فإذا كانت وُحيدة اللّغةِ العصبيّةُ تشبه بالفعل الوُحيدة
العصبيّةَ البصريّة فإنّ هذه المعلوماتِ كلَّها ينبغي
أن يكون بلوغُها متعذّرًا إدراكيًّا.

[I]f the language module is indeed like
the visual module all of this information
should be cognitively inaccessible. (1)

ويوافق ديفيت قول فيتزغيرالد بأنّ المعالَجات في وحدات الإبصار العصبيّة معالَجاتٌ ما قبلَ التّصديق pre-doxastic، إلاّ أنّ ذلك لا يعني، عند ديفيت، أنّ أيّ حكم ناتج يكون حكمًا ما قبلَ التّصديق.

وإذا كان تشومسكي ومن قفا أثره يقيسون الجمل الغامضة من وجه النّظم أو التّركيب إلى الخُدع البصريّة؛(2) بما تحتمله الأحكام من وجوه التّفسير، فإنّ ممّا يصلح جوابًا عن ذلك أنّ مَن يعاينِ الخطّين في خُدعة مولر-لاير Muller-Lyer illusion وهو يعلم أنّ الخطّينِ سيّان في الطّول فإنّه لن يصدّق بأنّ طول أحدهما مغايرٌ طولَ صاحبه، ثمّ لن يعدو في الحكم أن يقول: إنّ الخطّين يبدوان كأنّهما يختلفان في الطّول.(3)

---

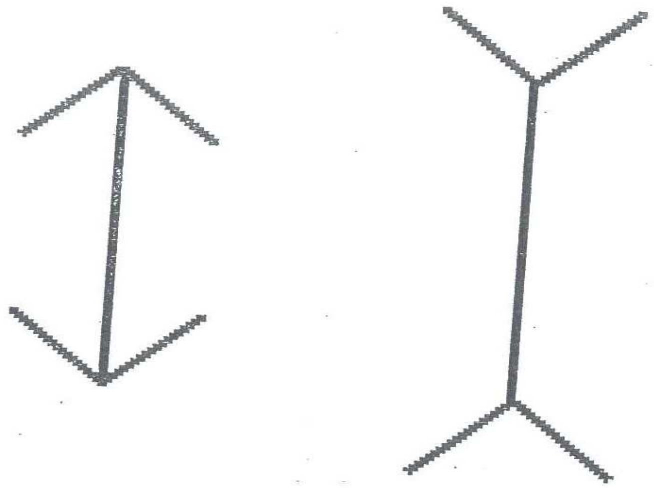
[1]) Devitt, M. [2010]: 'Linguistic Intuitions Revisited', British Journal for the Philosophy of Science, **61**, pp. 833-65, **p. 852.**

[2]) يُنظر مثلُ المكعّب cube وصورةُ تدويره عند تشومسكي في:
- Chomsky, N. [2002]: On Nature and Language, Cambridge: Cambridge University Press, p.125.

[3]) Devitt, M. [2010]: 'Linguistic Intuitions Revisited', British Journal for the Philosophy of Science, **61**, pp. 833-65, **p. 854.**

لم يعرض صورة الخطّين، وتُنظَرُ في:
Wikimedia Commons: http://commons.wikimedia.org/File:Muller-Lyer_illusion

الشّكل أ



لقد قصد ديفيت بهذا التّفسير إلى إثبات أنّ تسليم الطّبيعة ما قبل التّصديقيّة للمعالَجات في وحيدات الإبصار العصبيّة لا يلزم عنه أنّ أيّ حكْمٍ ناتجٍ عن المعالج المركزيّ حكمٌ ما قبل التّصديق، مع الإنباه على أنّه لم يفطَن إلى هذا الوجه من الجدل الّذي يدعم تفسيره المتواضع، ويسهمُ في تقويض صوت السّليقة (VoC) إلاّ بعد أنْ قال:

"ما أحكامُ الإدراك الحسّيّ بنظائرَ صحيحةٍ للحدوس اللّغويّة."

'[P]erceptual judgments are not good analogs of linguistic intuitions.' (1)

إذ رجع إلى القول بأنّ الأحكام الحدسيّة المؤسَّسة على بلوغ المعالج المركزيّ من طريق الوُحيدات العصبيّة اللّغويّة، والبصريّة بعضُها نظيرُ بعض، وإنْ قيّد ذلك بأنّ المقول نظيرهُ المرئيّ،(2) نافيًا أن يقع شيءٌ ممّا أراده التشومسكيّون وراء ذلك.

---

[1]) Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 112.

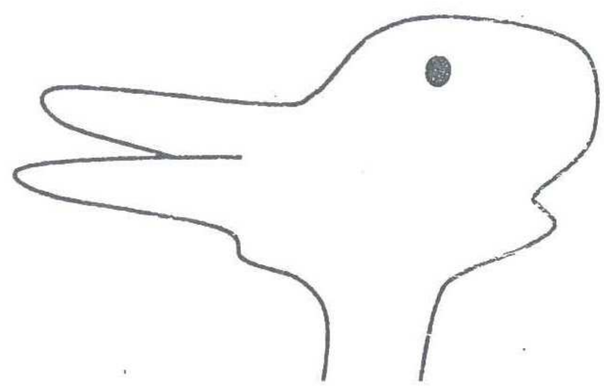
[2]) Devitt, M. [2010]: 'Linguistic Intuitions Revisited', British Journal for the Philosophy of Science, **61**, pp. 833-65, **p. 851.**

أمّا مذهبنا في أحكام الحدس اللّغويّ مقيسةً إلى أحكام الإدراك الحسّيّ فلا يخرج عن نظريّتنا العامّة في أنّ هذه الأحكام جميعَها محمَّلةٌ نظريّة، وأنّها تتغيّر بالتّجربة. وما حالُها في ذلك إلا كحال الملاحظة Observation، وما يجري عليها من الأحكام. فنحن نسلّم أنّ بإمكان بيئتنا الفيزيائيّة أن تؤثّر في خبرة إدراكنا الحسّيّ.(1)

ولقد عرضنا خطّي مولر-لاير Muller-Lyer lines للدّلالة على أنّ أحكام الإدراك البصريّ ليست بالضّرورة أحكامًا ما قبل التّصديق. ولكنّنا نريد الإنباه هنا على أنّ أحكام الإدراك البصريّ محمّلةٌ نظريّةً منوطٌ بها إصدارُ الأحكام.

ونضرب لذلك هذه الصّورة مثلًا آخر:(2)

الشّكل ب



وبالنّظر إلى هذه الصّورة، فإمّا أنّك ترى بطّة تنظر بعينها إلى شمالك والنّتوءان منقارّها، وإمّا أنّك ترى أرنبًا ينظر بعينه قِبَلَ يمينك، والنّتوءان أنفسُهما أذناه، ثمّ "من الممكن

---

1) Rookes, P. and willson, J. [2000]: perception: Theory development and organisation, London, Routledge.

2) فلسفة العلم في القرن العشرين، لدونالد جيلليز: ص365.

مع القليل من الممارسة التّحوّل وقتما يشاء المرء من رؤية الرّسم على أنّه بطّة إلى رؤيته على أنّه أرنب".[1]

فإذا كان الحدس اللّغويّ نظير الحدس البصريّ فإنّ أيًّا منهما لا يبلّغنا حقائقَ من الفور، ولا يهدينا إلى ما هو قبليٌّ حملَ دعواه المثاليّون.

إنّ بإمكاننا أن ندرس المدخلات الحسّيّة بوصفها موجات أو جسيمات من الوجه الفيزيائيّ الصِّرف "تصطدم بالجهاز الحسّيّ للإنسان، ويجب أن تعالَج هذه المدخلات الحسّيّة، إلى حدّ كبير، قبل أن تصل إلى الوعي. وما يثير مشكلةَ العلاقة بين الجسم والعقل بأكملها هو التّحوّل من الإثارة الكهربيّة في المخّ إلى الخبرة الواعية نفسِها".[2]

ونزيد على ذلك أنّ الإنسان جمادٌ بالنّظر إلى موجات ضوئيّة وصوتيّة مخصوصة. ويبدو أنّ بإمكاننا أن نحوّل مسار البحث عن الحالة الأولى، على أنْ يكون ذلك بحثًا فيما تحمله المورّثات الجينيّة المترقِّية، وما تؤدّيه الوُحيدات العصبيّة من المعالجة قبل بلوغ المعالج المركزيّ، وعلى أنْ نسلّم أنّ تلك الحالةَ مزجتها التّجربة، وألاّ نزعم أنّنا نسعى إلى الأصل، وقد مُزِج وغاب، وإنّما هو البدل، والأثر.

ولذلك ينجلي الحدس في عين هذه الأطروحة مصدرًا من مصادر المعرفة غير العلميّة له إلى المعرفة العلميّة سبب؛ ذلك أنّه يَحفزها، ويولّيها وجهتها في الفرض أو في بناء التّجربة، فهو جزء من الإبستمولوجيا، إلاّ أنّنا نؤكّد أنّه لا يصلح دليلًا من أدلّتها.

لقد كان من الأوسق منهجًا أن ينفي ديفيت الحدس من أدلّة اللّسانيّات لا أن يكتفي، حسبُ، بتقديم غيره من الأدلّة عليه. لكنّ رؤاهُ الفلسفيّةَ ظلّت هي المهيمنةَ عليه، وكانت مانعتَه من المصارحة بجميع ما أسلمت إليه مقدّماته من نتائج. وعندنا أنّ البيان الّذي قدّمنا كان يمكن أن يكفي ديفيت كثيرًا من اللّجلجة في بعض المسائل الّتي كانت تقتضي الحسم. ومنها موقفُه من قياس أحكام الحدس اللّغويّ إلى أحكام الإدراك الحسّيّ.

---

[1]) المرجع نفسه.

[2]) المرجع السّابق: ص375-376.

إنكار صوت السّليقة (VoC) رَجْعٌ عن التّـــنكّر للفطريّة Nnativism

ولعلّ المقاولة الّتي انبرى لها غاريث فيتزغيرالد[1] في الرّدّ على مفهوم ديفيت لصوت السّليقة (VoC) كانت أجمع الرّدود.[2] أمّا أبرز ما يجمع هذه الرّدود فأنّها ترفض الإذعان بالتّفسير الدّيكارتيّ الّذي استخلصه ديفيت مؤسَّسًا على ما سمّاه صوت السّليقة. وصدودًا عن الجدل في التّفسير الدّيكارتيّ، ونسختيه فقد عَرَض فيتزغيرالد ما سمّاه "المثال الأُرثوذُكسيَّ للحدوس اللّغويّة"،[3]

‘ [O]rthodox model of the linguistic intuitions’. [4]

وهو ما يمكن لنا أن نجعله، وفق مفهوم ديفيت، بإزاء المثال القويم.

ولا ينكِر هذا المثالُ أنّ الحدوس اللّغويّة زبدة upshot نظام السّليقة مقرًّا بتفاعلها مع أنظمة الأداء؛ ولذلك يسلّم فيتزغيرالد أنّ انعكاس الحدوس على السّليقة مُشْكِل، وأنّ الحدوس،

---

[1]) Fitzgerald, G. [2010]:‘Linguistic Intuitions’, British Journal for Philosophy of Science **61**, pp. 123-60.

[2]) وازن مقاولة فيتزغيرالد بما كتب سميث في:

- Smith, B. C. [2006]: ‘Why We Still need Knowledge of Language’, Croatian Journal of Philosophy, **VI**, pp. 431-56.

وبما كتب ريي في:

- Rey, G. [2006]: ‘Conventions, Intuitions and Linguistic Inexistence: A Reply to Devitt’, Croatian Journal of Philosophy, **VI**, pp.549-69.

وبما كتبه كولنز في:

a; Collins, J. [2007]: ‘Review of Michael Devitt, Ignorance of Language’, Mind, **116**, pp. 416-23.
b; Collins, J. [2008]: Knowledge of Language redux, Croatian Journal of Philosophy, **VIII**, pp. 3-43, **pp. 16-19.**

[3]) أو قل النّموذج أو الأُنموذج إن شئْت، على الخلاف المشهور في اختيار الفصيح منهما، وكلاهما مرتدّ إلى المعرَّب.

[4]) Fitzgerald, G. [2010]:‘Linguistic Intuitions’, British Journal for Philosophy of Science, **61**, pp. 123-60, p. 123.

في حدود هذا المعنى، ليست صوت السّليقة. وهو يرى أنّ اللّسانيّين يعون ذلك، ولذلك فإنّ الحدوس عندهم دليل، وليست هي الدّليل.(1)

وقد زُعم أنّ ديفيت أراد النّصّوص الّتي استشهد بها على ما أراد؛ وأنّها براءٌ من مفهوم ديفيت، وصارح فيتزغيرالد، في معرِض الحديث عن المعرفة الواعية والمعرفة غير الواعية، بأنّ تشومسكي

> لم يَرِدْ في أيّ موضعٍ أنّه حَمَل الدّعوى أنّ هذه المعرفة الواعية تحبو بصوتٍ لنظام السّليقة النّحويّة؛ صوتٍ لمعلومات عنه نحويّةٍ، أو صوتٍ لمبادئه.
>
> At no point does he claim that the conscious knowledge gives voice to grammatical information or the principles of the grammatical competence system. (2)

ولذلك فإنّ المثال القويم orthodox model لا يحمل دعوى صوت السّليقة على النّحو الّذي أوحاه ديفيت.(3)

والّذي نذهب إليه أنّ فيتزغيرالد وسائرَ من نفَوا أن يكون صوت السّليقة في الرّؤية الدّيفتيّة هو صوتها في اللّسانيّات التشومسكيّة لم يأتوا بشيء في الرّدّ على النّصّوص الّتي احتجّ بها ديفيت على وجه التّفصيل. وكأنّهم يطالبون بالوقوع نصًّا على ما استخلص ديفيت

---

1) Ibid, p. 144.

2) Ibid, p. 145.

3) Ibid, p. 144.

ويوازَن بين هذا القول وما أوردناه من حديث جون ليونز: ص67-69.

من مفهوم صوت السّليقة في مجموع ما كُتب في اللّسانيّات التشومسكيّة. وقد كنّا أنبهنا على أنّ الحدوس اللّغويّة كانت مستمسك اللّسانيّات التّوليديّة في الكشف عن السّليقة، وأنّ ما وعدت به المدرسة التّوليديّة من الكشف عن السّليقة كان دافع الفلاسفة وعلماءِ النفس إلى الاحتفال بدعواها؛ إذ بها يتعلّق الكشف عمّا هو منشود في الملكة اللّغويّة ممّا له سمة القبليّة والفطريّة.

ويبدو أنّ التشومسكيّين ارتأَوا في مدافعة الحملة الواقعيّة الجديدة أن يرجعوا عن هذا الرّكن من أركان التّوليديّة، وأن يتنكّروا له، وإنْ كان ذلك، وهو يذهب في عين هذه الأطروحة بركن التّوليديّة الشّديد، غيرَ مُعَفٍّ بحالٍ أمثالَ قول تشومسكي:

"تبدو الكيفيّة الّتي تتدفّق بها المعرفة غير الواعية في المعرفة الواعية قابلةً، من حيث المبدأ، وفي أحوال محدّدة كثيرة، أنْ يُستدَلّ عليها بوضوح"،[1] وأنّه عدّ أحكام المتكلّمين بالسّليقة ضربًا مستيقَنًا certain kinds من أدلّة اللّسانيّات.[2]

وإذا انتفى أن تكون الأحكام الحدسيّة رُسُلَ السّليقة، وكان الحدس اللّغويّ لا يحبو إلاّ بياناتٍ تخضع لسلطان النّظريّة النّحويّة ومقولاتِها العامّة فقد انتفى أن تكون الأحكام الحدسيّة دليلًا في ذاتها؛ ولقد بيّنّا أنّ دليل الحدس على القبليّ مفروض، وأن مِزاجَ التّجربة الطبيعيِّ يحيل تحقُّقَه مرجوحًا أبدًا، وأنّ أوجه الاستدلالِ النّظريِّ عليه مآلُها إلى الدّور.

ولم يكن أحدٌ يعارضُ مفهوم صوت السّليقة (voc) وفقَ ما استخلص ديفيت، ولقد بيّنّا أنّه كان شائعًا، ولم نعلم أحدًا من التشومسكيّين أنكره. ومن الجليّ لنا أنّ هؤلاءِ النّفرَ من التشومسكيّين ما كانوا ليدافعوا ذلك المفهومَ لو أنّ ديفيت لم يشتقّ منه ما يسْلمُهُ بشيء من التبصُّر، إلى التّفنيد الذّاتيّ self refutation. فهم إمّا أن يقبلوا هذا المفهومَ وما يُسْلِم إليه، ويلزم عن ذلك، في جملة ما يلزم عنه، أن يغيّروا، في أول مَعْدِلٍ، وصف ما يقوم به

---

[1]) يُنظر نصُّ قوله وشيءٌ من بيانه في هذه الأطروحة: ص74.

[2]) يُنظر نصُّ قوله وشيءٌ من بيانه في هذه الأطروحة: ص69.

التّوليديّون، وإمّا أن ينكروا هذا المفهوم رجْعًا عن إنكار ما يُسلِم إليه، وهو اختيار منطقيٌّ، لا يتّسق وما يقرّره علم المنهج Methodology، لم يجدوا عند الإجاءة إليه مصرِفًا عن المطالبة بنصّ القول على المفهوم، وهي مطالبة تحمل كذلك في طيّها تفنيدها الذاتيّ؛ إذ كيف يطالَبُ المفهوم بمكافأة المنطوق! وإنّ نفيَ الآخِرِ لا يَلزم بالضّرورة عنه نفيُ الأوّل، إلاّ أنْ يكونَ التشومسكيّون قد أصبحوا تفكيكيّين على مذهب جاك دريدا Jacques Derrida في نفي المدلول signified[1]، ولا نقول بذلك؛ فهم عندنا أعقل من أن يكونوا كالمستجير بعمرٍو عند كُربتهِ.

ويشبه ما لاذ به هؤلاءِ ما جنَح إليه تشومسكي نفسُه في ردّه على هيلاري بوتنام Hilary Putnam الّذي يعارضُ فرضيّة الفطريّة Innateness Hypotheis. ولم يُخْفِ تشومسكي أنّ آخرين يَشْرَكون بوتنام في مفهوم هذه الفرضيّة، قبل أن ينكر دفاعَه عنها يومًا، وزعمِه جهلَ الوجه الّذي يُفْرَض أنّها عليه. يقول تشومسكي:

> ليس من الواضح ما الفرضيّة الّتي يقترحها بتنام والآخرون الّذين يرفضون ما يدعونه بـــــــــــ"الفرضيّة الفطريّة". وينبغي أن أضيف أنّه مع أنني أُتّهم بأنّي من القائلين بهذه الفرضيّة، بل ربّما المجرم الرّئيس، إلّا أنّه لم يسبق لي أنْ دافعت عنها، وليس لديّ فكرة عن الوجه الّذي يفترض أن تكون عليه.[2]

ولا يبعد عن هذا غيرَ بضعة أسطر قولُ تشومسكي نفسِه :

---

[1]) دريدا، جاك:

- الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، ط2، دار توبقال، الدّار البيضاء، المغرب، 2000م: ص121-126.
- الصّوت والظّاهرة، ترجمة فتحي إنقزّو: ص142.

[2]) تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللّغة والذّهن، ترجمة حمزة المزينيّ: ص138. وكذا "بتنام" في رسم عربيّة المترجم.

ليس للحجج العامّة ضدّ فرضيّة فطريّة لم تُصغ صلة بالفرضيّات الفعليّة عن مفهوم الفطريّة في حالة نموّ اللّغة، والأنظمة التّصوّريّة، أو الأشكال الأخرى للنّموّ المادّيّ.[(1)]

ولكنّ بوتنام لم يكن يتصدّى لشبح "فرضيّة فطريّة لم تُصغ"، وإنّما عَمَد إلى ما يقع ضمن ما دعاه تشومسكي بـــــــــــ" الفرضيّات الفعليّة عن مفهوم الفطريّة في حالة نموّ اللّغة، والأنظمة التّصوّريّة، أو الأشكال الأخرى للنّموّ المادّيّ"، من ذلك احتجاج بوتنام بأنّ "فكرة استغراق عمليّة التّطوّر للاحتمالات كلِّها بشكل مسبَّق غيرُ معقولة بشكل كبير."[(2)]

ثمّ أين يصنّف تشومسكي نظريّة التّمثيلات الدّلاليّة الفطريّة

Theory of Innate Semantic Representations (TISR)

الّتي اجتهد بوتنام في أنْ يقوِّضها؟[(3)] ونحن نذهب إلى أنّ تشومسكي، في هذا السياق الّذي عرضنا لم ينْبَه إلى أنّه يطالب خصومَه من الواقعيّين والمادّيّتين بأنْ يصوغوا فرضيّة الفطريّة العامّة، وهي فرضيّة أحرى به وبالمثاليّين أن يجتهدوا في صياغتها على ما يبتغي. وعليه فإنّنا ننقد مقالة تشومسكي هذه من وجه نصّيّ في حدّ النّظر، منهجيّ في جهة النّقد؛ وخلاصته أنّ

---

[1]) المرجع السّابق.

[2]) المرجع السّابق .

وتجد عند عدنان حسن "غير مقبولة" مكانَ "غير معقولة بشكل كبير": يُنظر:

آفاق جديدة في دراسة اللّغة والعقل، ترجمة عدنان حسن: ص157.

والأصل: ‘widly plausible’ يُنظر:

Chomsky, N. [2000]: New Horizons in the Study of Language and Mind, Cambridge University Press, p. 66.

[3]) يُنظَر:

Chomsky, N. [2000]: New Horizons in the Study of Language and Mind, Cambridge University Press, p. 184.

وترجمة المزينيّ: ص359 وترجمة عدنان حسن: ص390.

نقد "فرضيّات محدّدة" في غياب "فرضيّة عامّة" تجمع تلك الفرضيّات في مقولات المصدريّة، والماهيّة، والغائيّة لا يعيبُ ناقد الفرضيّات وإنّما المَعيبُ مَن يقول بها. وقد ظهر أنّ هذا القول ثُلْمة في علم المنهج Methodology عند تشومسكي يَصْلُحُ مثالاً آخر على التّفنيد الذّاتيّ self refutation، وقد عرَض الحجّة ظاهرُها له، وهي عند التّحقيق حجّةٌ عليه.

ولا نأبه كثيرًا بوجه النّقد هذا، وإن كان تشومسكي ومن ورائه أنصارُه من أمثال سميث، ورِيي، وكولنز، وفيتزغيرالد قد استندوا إليه. وإنّما نحن أعنى بالنّقد الّذي يمكن لنا أن نعزوه، بغير قليل من التّجوّز، إلى التّاريخانيّة الجديدة New Historicism، وهو، هنا، نقد إبستمولوجيّ كنّا نصصنا على مستصفاه من أنّ نفيَ المنطوق لا يلزم بالضّرورة عنه نفي المفهوم، ولقد أقَرّ تشومسكي بـــــــــــ"فرضيّات محدّدة عن الموارد الفطريّة للعقل، وعن ملكته اللّغويّة على وجه الخصوص".[1]

بيد أنّه نفى معرفته بفرضيّة الفطريّة العامّة، وزعَمَها غيرَ مصوغة بعد. ويبدو أنّ غيرَ المصوغ لا يعدو أنْ يكون منطوقًا على هيئة مخصوصة فَتَشَ عنه تشومسكي وما رآه، أو أنْ يكون مفهومًا يغاير ما وقع في الوعي السّائد لم يعرب به تشومسكي، وهو يطالب الخصم به. ولعلَّ من الحقّ أنّ فرضيّة الفطريّة العامّة لم يُنَصَّ عليها على وجهي الإفراد، والتّفصيل كما يبتغي تشومسكي، بيد أنّ معالمَها أجلى من أن تكون مجهولة إن غاب تحقّق ذلك المطلب. وما فرضيّة الفطريّة العامّة إلّا بعضَ فرضيّة المثاليّة العامّة، وما نحسب تشومسكي يزعم جهل هذه الأخرى زعمَه جهالة الأولى. وإنّما بلغَنا مفهوم الفطريّة العامُّ، كما بلغ تشومسكي، من لدنْ أفلاطون، ومن نُسِيَ قبلَه، دارجًا إلينا من طرقٍ في الرّواية كثيرة،

---

[1]) تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللّغة والذّهن، ترجمة المزينيّ: ص138.

حرّفت بعض مقولات المثاليّة مِن مواضعه، وبعضًا عن مواضعه، حتّى اعتصم منها تشومسكي برواية ديكارت في اللّغة خاصّة، وإن كان تشومسكي كذلك يؤوّلها.(1)

إنّنا لا يمكن اليوم أن ننشغل بكتابة ما نعرف إلاّ بالقدر الضّروريّ اللّازم لتأسيس المعرفة الجديدة.

لقد صارح تشومسكي بأنّه يعرف ما يدعوه بوتنام بـــــــــــــــــ "الفرضيّة الفطريّة"، وبأنّ بوتنام يَشْركه في مفهوم هذه الفرضيّة من أشار إليهم تشومسكي ولم يسمِّهم. ونحن نتبلّغ بذلك المفهوم، وقد أشرنا في هذه السّطور إلى بعضه، وليس يشاغبنا قولُ تشومسكي، بل نطمئنُّ إلى مفهومنا الّذي نلائم عليه بوتنام، ويأزره "الآخرون" الّذين لم يسمّهم تشومسكي، وإنّ حسبكَ منهم ويلارد كواين Willard Quine، ومايكل ديفيت، ودونالد ديفيدسون Donald Davidson، وبول تشيرتشلاندPaul Churchland.

1) يُنظر مثلًا تأويلُه مفهومَ الإبداعيّة عند ديكارت في:
سيلفان أورو، وجاك ديشان، وجمال كولوغلي، فلسفة اللّسانيّات، ترجمة بسّام بركة: ص308.

الفصل الثّـــالث

في الحدس والأحكام، وتفاضُل الحُكّام

في المقبوليّة Acceptability والصّحّة النّحويّة Grammaticality

يقرّ تاريخ البحث في اللّسانيّات التّوليديّة بالفارق الّذي أقامه تشومسكي بين أحكام المقبوليّة، وأحكام الصّحّة النّحويّة؛ يقول تشومسكي:

> لنستعملِ المصطلحَ "مقبول" ليحيلَ إلى منطوقات طبيعيّة تمامًا، ويمكن فهمها فورًا دونما تحليل بالورقة والقلم، ودون اللّجوء إلى أيّما طريقةٍ شاذّة أو غير مألوفةً.
>
> [L]et us use the term "acceptable" to refer to utterances that are perfectly natural and immediately comprehensible without paper – and – pencil analysis, and in no way bizarre or outlandish. (1)

وقال:

> الصّحّة النّحويّة عاملٌ واحدٌ حسبُ من جملة عوامل تتفاعل في تحديد المقبوليّة.
>
> Grammaticalness is only one of many factors that interact to determine acceptability. (2)

---

[1]) Chomsky, N. [1965]: Aspects of The Theory of Syntax, Cambridge, MA: MIT Press, p. 10.
[2]) Ibid, p. 11.

ويصارح تشومسكي بأنّ المقبوليّة والصّحّة النّحويّة فكرتان فنّيّتان: وُجّهت الأولى لدراسة السّليقة، بينا جُعِلت الآخِرة لدراسة الأداء.

وليست المقبوليّة، عند التشومسكيّين، بمعزل عن الصّحّة النّحويّة،[1] كما أنّ الأداء ليس بمعزل عن السّليقة. وإذا كان من المسلّم أنّ الكشف عن السّليقة هو عند التّوليديّين غرضُ الدّراسة اللّسانيّة،[2] فقد صحَّ أن هذه الدّراسة مقصودُها الصّحّة النّحويّة. وأنّها تسعى في استيداء الحدس اللّغويّ إلى أحكام الحدس النّحويّ خاصّة، وهي الّتي تبتُّ الحكم في الجواب عن السّؤال:

"ما الجمل الّتي يجيزها النّحو أو يولّدها؟"

'What sentences are permitted or generated, by grammar?'[3]

وقد شاعت الأمثلة الّتي ضربها تشومسكي لميز المقبوليّة من الصّحّة النّحويّة، ولعلَّ أشيعَ تلك الأمثلة كان فَرْقَ بينِ العبارتين:

1- 'Colourless green ideas sleep furiously.'
2- 'Furiously sleep ideas green colourless.'

إذ يُحكم بالصّحّة النّحويّة للأولى، وعدمِها في الآخرة، مع أنّ الجملتين، تُعرضان من وجهِ أنّهما سواءٌ في عدم الدّلالة.[4]

---

1) Fitzgerald, G. [2010]:'Linguistic Intuitions', British Journal for Philosophy of Science, **61**, pp. 123-60, **p. 130.**

2) Chomsky, N. [1957]: Syntactic Structures, Mouton, The Hague, Paris, p .13.

3) Culbertson, J. and Gross, S. [2009]: 'Are Linguists Better Subjects? ', British Journal for Philosophy of Science, **60**, pp. 721-36, **p. 722.**

4) آثرنا استعمال الدّلالة على استعمال المعنى مراعاةَ ما آلت إليه دلالة "المعنى" عند دريدا.

ولا معدًى لنا عن الإنباه، هنا، على أنّ هذه الأحكام وأضرابَها ليست لها القوّة الإبستمولوجيّة على أن تختطَّ ما يُراد من العِيار. فأولى الجملتين لا تَعدِم الدّلالةَ إلاّ الدّلالةَ المتعيِّنة في السّياق غير الأدبيّ أو الخطابِ المألوف.

وتَعرف اللّغة الأدبيّة ما هو أوغلُ من هذه الجملة في عدم تعيُّن الدّلالة ممّا لا يُحْكَم فيه بعدم المقبوليّة، وهو ما يجعل الحدّ الّذي يحجز اللّغة الأدبيّة عن غيرها لازمًا لقَبول عِيار المقبوليّة، بَلْهَ ما يلزم من الحدّ لقبول هذا العيار منفكًّا في الضّرورة المنطقيّة عن الصّحّة النّحويّة.

ونزيد قولنا على هذه المسألة بيانًا فنقول: إنّ التّوليديّة لم تأت بشيء في حدّ اللّغة غير الأدبيّة يخدم عيار المقبوليّة، ويَميزها من اللّغة الأدبيّة الّتي تتسرب في خطاب اللّغة الطّبيعيّة المألوف. ويتفرّع على ذلك أنّ سلاسلَ من الكلمات لا يمكن الحكم الحاسم في مقبوليّتها بمعزل عن محيط الكلام وقرائن السّياق. ومنها جملة تشومسكي:

'Colourless green ideas sleep furiously.'

وعربيّتها القريبة إلى الشّعريّة:

تَرقدُ الأفكارُ الخُضْرُ عديمةُ اللّون غَضابى. (1)

إنّ لغةً وقع فيها أنّ الأفكار الخُضْرَ رمز لمعاني الحياة، والبعث، والتّجدّد، والحرّيّة، والخِصْب، والأمل لن تنكر أن ترقد هذه الأفكار، حين ترقد، غِضابًا، وإنّ غضبَها هو ما يُحِقُّ

---

(1) هذا ممّا جادت به، في التّرجمة، فرادة نهاد الموسى في البيان.

انبعاثَها، وكونَها سرمدًا، ولسوفَ تحفَى اللّغة بالأخضر عديمِ اللّون في تأمّل قول درويشٍ شاعرنا:

"إنّكَ الأخضرُ. لا يشبهك الزّيتونُ، لا يمشي إليكَ

الظّلّ، لا تتّسع الأرضُ لرايات صباحكْ.

ووحيدٌ في انعدام اللّونِ،"[1]

وما يكفّنا عن هذا الّذي نسترسل إليه إلاّ مخافةُ الخروج عن القصد. وإنّما قصدنا إلى أثر التّجربة البالغ في أحكام المقبوليّة.

وقد وُضع بإزاء قول تشومسكي على المقبوليّة والصّحّة النّحويّة وعدمِها قولُ سيبويهِ على الكلام:

فمنه مستقيمٌ حسنٌ، ومُحالٌ، ومستقيمٌ كذبٌ، ومستقيمٌ قبيحٌ، وما هو محالٌ كذبٌ، فأمّا المستقيم الحسن فقولك: أتيتك أمسِ، وسآتيك غدًا. وأمّا المُحال فأنْ تنقُضَ أوّلَ كلامِك بآخره، فتقول: أتيتك غدًا، وسآتيك أمسِ. وأمّا المستقيمُ الكذب فقولك: حملتُ الجبلَ، وشربتُ ماءَ البحر، ونحوُه.

[1]) ولسوف يُسبصَرُ الأخضرُ عديمُ اللّون أبهى ممّا هو هنا عند الرَّجعة إلى نصّ القصيدة؛ "نشيدٌ إلى الأخضر"، من ديوان أعراس1977م، في: ديوان محمود درويش، ط10، دار العودة، بيروت، 1983م: ص632–635. ولقد حفِظنا علامات التّرقيم؛ فنقلناها كما جاءت في الدّيوان.

وأمّا المستقيمُ القبيح فأن تضع اللّفظَ في غير موضعه، نحوُ

قولك: قد زيدًا رأيت، وكي زيدٌ يأتيك، وأشباه هذا.[1]

وليس من الصّواب عندنا أن يوازَنَ بين

'Colourless green ideas sleep furiously'

بمراد تشومسكي، و"حملت الجبل، وشربت ماء البحر" بمقصود سيبويه.

وقد ظهر أنّ تشومسكي يعدُّ جملته عادمةَ الدّلالة مع صحّتها النّحويّة؛ أمّا سيبويه فقد عدّ جملتيه من المستقيم الكذب، ولا يرادُ بالكذب عدم الدّلالة كما تُوُهِّم؛[2] بآية قول أبي الحسن الأخفش شارحًا قولَ سيبويه: "وأمّا المحالُ فهو ما لا يصحّ له معنًى، ولا يجوز أن تقول فيه صدقٌ ولا كذبٌ؛ لأنه ليس له معنًى. ألا ترى أنّك إذا قلت: أتيتك غدًا لم يكن للكلام معنًى تقول فيه صدق ولا كذب؟"[3]

---

[1]) قال في تعلّة الباب: "هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة": الكتاب: 25/1-6.

[2]) يُنظر: محمود سليمان ياقوت، التّراكيب غير الصّحيحة نحويًّا في (الكتاب) لسيبويه، دراسة لغويّة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، د. ت.: ص63، ووازِن بين ما قال فيها وما قال ص48، و71. وقد عدّ الجملتين غير صحيحتين "نحويًّا، وذلك من حيث الدّلالة": ص63، ورأى أنّهما تلتقيان في عدم الصّحّة من حيث الدّلالة مع أمثال جملة فرانك بالمر Frank Palmer: 'The book read the man' ويُنظر :

Palmer, F. [1974]: Grammar, Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex, England, First Published 1971, p. 164.

ويُنظر كذلك:

عبده الرّاجحيّ، النّحو العربيّ والدّرس الحديث: بحث في المنهج: ص117.

ولا نسلّم أنّ جملة بالمر هذه عادمة الدّلالة: فنحن نقول: لا نقرأ النّصّ إلّا وهو يقرأنا. فجملة بالمر: "قرأ الكتابُ الرّجلَ" تحمل فيما تحمل، الدّلالة على أنّ الكتاب مبينٌ عن أفكار من يقرأه، ومبدٍ بنظريّتة المسبّقة الّتي إليها يُجيءُ النّصّ في التّفسير، ولها يؤوّله، و بها يحكم فيه.

[3]) المصدر السّابق، ص 26، حاشية 1. ويُنظر ما جاء في ذلك عند ابن جنّيّ في الخصائص، تحقيق محمّد عليّ النّجّار، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1374هـ-1955م: 455/2-456.

فالمُحالُ عادمُ المعنى. وعند سيبويهِ أنّ مِنه: "أتيتُــكَ غدًا، وسآتيكَ أمسِ". فكيف يُحمَل عليه "حملتُ الجبلَ، وشربتُ ماءَ البحر" وقد نصَّ سيبويهِ على أنّهما من ضرب المستقيم الكذب، لا من ضرب المحال!

بل نذهب إلى أنّ الكذب في سياق سيبويه هذا مرادُه التّخييل. وقد وصف الفارابيّ "الأقاويل" الشّعريّة بأنّها "الكاذبة بالكلّ لا محالة".[1] فاتّضح أنّ المراد ليس عدمَ الدّلالة، وأنّ عادمَها المُحال. ولك أن تمثّل على المستقيم الكذب إن شئت بقول ابن الرّوميّ:

مَن لم يعاينْ سيرَ نعشٍ محمّدٍ   لم يــدرِ كيف تُسَيَّر الأجبالُ[2]

وقول ابن المعتزّ:

هــذا أبو العباس في نعشهِ   قوموا انظروا كيف تسير الجبالْ[3]

وقول المتنبّي:

ما كنت آمُل قبل نعشك أن أرى   رضوى على أيدي الرّجال تسيرُ[4]

فانظر إلى قول المتنبّي مثلًا:

---

[1]) الفارابيّ، أبو نصر محمّد بن محمّد بن أوزلغ بن طرخان (260–339هــ)، "مقالة في قوانين صناعة الشّعراء"، ضمن: فنّ الشّعر، تأليف أرسطو طاليس، ضمن: ابن سينا، الفنّ التّاسع من الجملة الأولى من كتاب الشّفاء مع شروح الفارابيّ وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانيّة عبد الرّحمن بدويّ، وشرحه وحقّــق نصوصه، دار الثّقافة، بيروت، لبنان: ص151.

[2]) ابن الرّوميّ، أبو الحسن علي بن العباس (ت283هــ)، ديوانه، تحقيق حسين نصّار، مركز تحقيق التّراث، وزارة الثّــقافة، مطبعة دار الكتب، مصر، 1979هــ: 1962/5.

[3]) ابن المعتزّ أبو العبّاس عبد الله بن المعتزّ بن المتوكّل (ت296هــ)، دار صادر، بيروت، 1381هــ–1961م: ص389.

[4]) العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب، ناصيف اليازجيّ، ط2، دار نظير عبّود، 1416هــ–1996م: 213/1.

" أرى رضوى على أيدي الرجال تسير" تجدْه ممكنًا أن يحلَّ مكان "حملتُ الجبل". وجميع ذلك من المستقيم الكذب بمصطلح سيبويه، ويبدو أنّه أحبّ أن يستشهد بالمنثور لكثرة ما يقع من ذلك على ألسنة النّاس.

وإنّ من أجلى ما يعترض الصّحّةَ النّحويّةَ من الإشكال جهلَ المستأدَينَ أو الرّواةِ هذا المصطلحَ إلاّ أن يكونوا ممّن تلقَّوا دروسًا في النّحو. ولعلّ ذلك من أبرز ما يدفع اللّسانيّين إلى الرّجوع، عن استعمال مصطلح grammatical في تجارِبهم؛ وقد صارح عدد من المشتغلين باللّسانيّات بأنّ "النّاس عاجزون عن الحكم بالصّحّة النّحويّة"

‘[P]eople are incapable of judging grammaticality.’ (1)

وهو قول كارسون شوتزِه Carson Schutze. وإلى مثل ذلك ذهبت ليليان هيغمان Liliane Haegeman قاصرةً ما يملك المتكلّم بالسّليقة من الحدوس اللّغويّة على حدوس المقبوليّة.(2)

ويُعمَد إلى استنطاق أحكام الحدس اللّغويّ بعبارات مقصودٍ إلى أنْ تكونَ منبتّةَ الصّلةِ عن المصطلحات اللّغويّة، كأمثال:

مقبول‘acceptable’

وحسن ‘Ok’

وأصوات صحيحة ‘Sounds Good’.

---

1) Schutze, C. T. [1996]: The Empirical Base of Linguistics: Grammaticality Judgments and Linguistic Methodology, Chicago: University of Chicago Press, p. 26.

2) Haegeman, L. [1994]: Introduction to Government and Binding Theory, 2nd edition, Oxford: Blackwell Publishers (1st edition 1991), p. 8.

ويُنظر:

- Hornstein, N. [1989]: ‘Meaning and the mental: The Problem of Semantics after Chomsky’, in George [1989], pp. 23-40, **p. 26, 39.**
- Fitzgerald, G. [2010]: ‘Linguistic Intuitions', British Journal for Philosophy of Science, **61**, pp. 123-60, **p. 130.**

ولعلَّ من الجليّ أنّ هذه الطريقةَ لا تكفُل صفاء الحكم في الصّحّة النّحويّة، وهو المنشود، لعموم صيغة الحكم في شمول النّحويّ، والتداوليّ.

وقد ذكر ديفيت هذه المسألة، فارتأى أن يفرِق المقبوليّة اثنتين:

سمّى الأولى C-acceptability، ولسوف ندعوها بالمقبوليّة التشومسكيّة،

أمّا الآخرةُ فقد دعاها F-acceptablity، فاجعلْ عربيّتَها المقبوليّة الشعبيّة.

ويذهب ديفيت، في بيان هذه القسمة، إلى أنّ الشّعب لا يفهمون لفظ (مقبول acceptable) إلاّ فهمَه في جري الكلام المألوف، وأنّ اللّسانيّين مخطئون في عدّه ممثّلًا في حدوس الشّعب ما أراده تشومسكي،[1] وعليه فلا يؤمَن أنْ يُجاب بالقول: غير مقبول unacceptable عن صيغة صحيحة من وجه النّحو، لكنّها خطأ في باب التّداول، كما لا يؤمَن أن ينصرف المستأدَون عمّا يجري في واقع لغتهم على وجه القَبول أو عدمه منقلبينَ إلى النّظر في صحّة ما يُعْرَض عليهم من وجه النّحو؛ ذلك أنّ المسؤول لا يجهل أنّ السّائل نحويّ، وأنّه إنّما يسأل عن الصّحّة النّحويّة ولكنْ بلفظ المقبوليّة.

وننوّه هنا بأنّ ديفيت أَقَرّ باجتهاد اللّسانيّين في التخفّف من تطفّل التّداوليّة، وتقحّمها الحدوس الّتي يؤمّل أن تكون صوت السّليقة اللّغويّة، وقد ذكر في هذا السّياق تجارب الزّوج الأدنى minimal pair experiments، لكنّه لم يبرّئ أحكامَ المُستأدَينَ فيها من كونها محمّلةً نظريّة، وإنْ يكنْ أعربَ بأنّ هذه النّظريّة إنّما تُبتنى في أثناء التّجربة.[2]

لقد اعتصم التّوليديّون بالمقبوليّة بعد أن رجعوا عن الصّحّة النّحويّة ليحلّوا مشكلًا ظهر أنّه لم يزل قائمًا.

---

[1]) Devitt, M. [2010]: ‘Linguistic Intuitions Revisited’, British Journal for the Philosophy of Science, **61**, pp. 833-65, **pp. 842-844.**

[2]) a; Devitt, M.[2006]: ‘Intuitions in Linguistics’, British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 499.**
b; Devitt, M.[2012]: ‘Whither Experimental Semantics? ’, THEORIA, **73**, pp. 5-36, **p. 19.**

في الحدسين: حدس اللّسانيّ، والحدس الشّعبيّ

قدّمنا بين يدي هذا المبحث أنّ ما زُعم من أحكام المتكلّمين مردودًا إلى السّليقة لا دليل، في منتهى التّحليل، يُخْلِصُهُ لها من دون الأداء. ولعلَّ ممّا ينبغي أن يُسَلَّم، من فحوى ما تقدَّم، أنّ تلك الأحكام يمكن تفسيرها دون الإجاءة إلى فرض السّليقة على وجه الضّرورة، وأنّ هذه الضّرورة التّفسيريّة لا يمكن لها أن تكون بمغنًى عن الأداء. فإذا صحَّ أنّ أحكام الحدسِ اللّغويّة بعضُ تلك الأحكام، وصحَّ أنّها أحكام تجريبيّة محمَّلةٌ نظريّةً لا تَميز ابنَ اللّغة بتبليغه حقائقَ ماهيّتها، فإنّ حدوس اللّسانيّينَ اللّغويّةَ أجدرُ بأن يعوّل عليها في دراسة اللّغة من الحدوس اللّغويّة الشّعبيّة.

وتعدُّ هذه النّتيجة الّتي سلّمناها لمايكل ديفيت بعضَ نظريّة جعلها في الحدوس عامّة؛ ففي قوله على منزلة الحدوس من العلم science، فرَق ديفيت بين ضربين من الحدوس: ضربٍ تقع فيه حدوس المبدأ والأساس، وآخرَ حاول أن يُصنّفِيَه لحدوس أغنى[1] richer ones، وقد ذهب إلى أنّ حدوس الضّرب الأوّل لها أنْ يُحْفَل بها ولكنْ في طور العلم البدائيّ proto-science، وفي غياب نظريّة يعتمد عليها.[2] أمّا الحدوس الأغنى فهي تلك المحمَّلةُ نظرياتٍ علميةً مؤسَّسة.

ويدعو ديفيت إلى تفضيل حدوس العالم في مجال اشتغاله على حدوس العوامّ، ويضرب لذلك أمثلةً منها حدوس عالم الإحاثة paleontologist في حقل البحث عن الأحافير fossils إذ يرى في صخرة رماديّة حجرًا أبيضَ كحرف المِسَنّ فيحدِس أنّه عظمٌ من فكّ خنزير[3]

---

[1]) Devitt, M. [2006]: 'Intuitions in Linguistics', British Journal for the Philosophy of Science, **57**, pp. 481-513, **p. 491.**

[2]) Ibid, p. 492.

[3]) Devitt, M. [2010]: 'What 'Intuitions' are Linguistics Evidence?', Erkenntnis, **73**, pp. 251-64, **p. 492.**

a pig's jawbone، وهو حكم لا يمكن أن تكافئه الأحكام الشّعبيّة في الأحافير؛ ذلك أنّهـــا لا تصدر صدورَ أحكام العالم عن خبرة ركَمتها سنواتٌ من البحث في العظام المتحجّرة.
وقلْ مِثلَ ذلك على الأحكام الّتي تصدر عن الفيزيائيّ في الوقائع الفيزيائيّة، وعلى حدوس أيّ عالم في ميدان اشتغاله.

وإذا كنّا لا نتّخذ أحكام الشّعب المحمَّلةَ نظريّةً "بيانات أوّليّة" لكي نبني نظريّة علميّـــة فإنّه ينبغي ألاّ نصنع ذلك في اللّسانيّات.[1]

في الدّفاع عن الحدوس الشّعبيّة Defending Folk Intuitions

ونستهلّ في بيان وجهة المدافعين عن الحدوس الشّعبيّة بغاريث فيتزغيرالـــد Gareth Fitzgerald، وهو يغضّ الطّرْف عن جوهر ما تعلّقت به حجج ديفيت، مجيبًا بأنّ المتكلّمين لا تُستأدى أحكام حدوسهم في المصطلحات الفنّيّة، بل يُسألون عن المقبوليّة مثلًا، كما قد يكـــون السّؤال عن تفسير إحدى الجمل، أوعمّا يجدون من صعوبة في حمل الجملة على أحد وجـــوه التّـــفسير.
وهو ما كان ديفيت أجاب عنه باستفاضة في قوله على ميز المقبوليّة من الصّحّة النّحويّة، وفي فرقه المقبوليّةَ اثنتين.

ويذكر أنّه يدين بهذا المثال لِكيم ستيريلني Kim Sterelny. يُنظر المرجع السّابق، الحاشية 18 من الصّحفة نفسها.

[1] يُنظر:
Devitt, M. [2006]: Ignorance of Language, Oxford, Clarendon Press, p. 102.

ولقد أفاد فيتزغيرالد من روبرت فينغو Robert Fiengo في تسميته ما يملك اللِّسانيّ من الحدس حسًّا باطنيًّا[1] Hunch، ذاهبًا إلى أنّ هذه الحدوس أو الأحاسيس الباطنيّة لا تكوّن البتّةَ بياناتِ اللّسانيّات، وأنّها ليست مصدرًا رئيسًا من مصادر أدلّتها.

وهو كذلك من إعادة القول الّذي لا غَناء فيه، ومحلُّه القول على منزلة الحدس بضربيه اللِّسانيّ والشّعبيّ في اللّسانيّات، لا ما يدعو إليه ديفيت من رفع الاعتداد بحدوس اللّسانيّين على الحدوس الشّعبيّة درجات، ولقد عرضنا في ذلك حجج ديفيت الّتي ودّعها فيتزغيرالد، وأجاب في محلّها عن غيرها.

وكان ديفيت قد انتحى، وِفاق نظريّته، الوجهةَ نفسَها في النّظر إلى قضايا المرجـــع أو الإحالةِ Reference في علم الدّلالة Semantics، فقدّم حدوس الفلاسفة في مسائل المرجـــع على حدوس الشّعب، وهو ما جُوبه برفض لعلَّ أبرز من حمل دعواه إدوارد ماتشريEdoard Machery، ورون مالّون Ron Mallon، وشون نيكولز Shaun Nichols، وستيفن بـــي. ستيتش Stephen P. Stich،[2] وكانوا قد وصفوا مذهب ديفيت هذا بأنّ فيه "طُعومَ النّرجسيّة إلى أبعد حدّ"

'[S]macks of narcissism in the extreme'.[3]

ولعلّ أهمّ ما يحتجّون به على ديفيت أنّ مسلّماتِ النّحاةِ النّظريّةَ لا يؤمَنُ عدمُ تأثيرها في حدوسهم، وتلك حجّةٌ تخاطر، عندهم، بتقويض ما يقوم من أحكـــام ابتُنيـــت علـــى هـــذا

---

[1]) Fitzgerald, G. [2010]:'Linguistic Intuitions', British Journal for Philosophy of Science, **61**, pp. 123-60, **p. 153.**

ويُنظر:

- Fiengo, R. [2003]: 'Linguistic Intuitions', Philosophical Forum, **34**, pp. 253-66.

[2]) Machery, E. Mallon, R. Nichols, S. and Stich, S. P. [2012]: 'If Folk Intuitions Vary, Then What?', Philosophy and Phenomenological Research, DOI: 10.1111/j. 1933-1592. 2011.00555.x

[3]) Machery, E. Mallon, R. Nichols, S. and Stich, S. P. [2004] :'Semantics, Cross-Cultural Style', Cognition, **92**, B1-B12, **B8-B9.**

الدّليل.(1) ولعلّ من الحقّ أنّ ديفيت وجّه هذا الجدال وجهتَه الصّحيحة، فبعد أن وافق ماتشري على مصطلح "دفاع الخبرة" 'The Expertise Defense'،(2) ومفهومُــه تفضــيل حــدوس الفلاسفة واللّسانيّين على حدوس الشّعب في قضايا الإحالة، بانَ عن أنّ عملَ النّظريّــات فــي الحدوس لا يَستثني الحدوسَ الشّعبيّة، فهو جــدال محلُّــه الانحيــاز المعرفــيُّ أو النّظــريُّ وضرورتُه. وقد تقدّم القول عليه فيما مضى من هذه الأطروحة.(3) فإنْ سُلِّم سقط الاحتجاج به على الخاصّ دون العامّ، ومن لا يسلِّمْ لا ينجُ من القول بصوت السّليقة (VoC)، وقد ســبقت حجج دحضه.

ونحن نسلَّم، هنا، مع ديفيت أنّ الانحياز النّظريّ ضرب من المخاطرة الإبستمولوجيّة الّتي نقترفها في العلم دومًا، ونزيد أنّا نجترحها طَوْعًا وكَرْهًا، وأنّ عالمًا خاليًا من الانحيــاز سنظلّ نتوق إليه، ولا نحصل عليه. كذلك نصدِّق على ما صدّق عليه ديفيت شرطَ؛ قيدِه بمــا تقدّم من موجِّه التّأويل، وذاك القولُ السّائر:

'The innocent eye is blind, the virgin mind is empty'(4)

وعربيّته: "العينُ البريئة عمياء، والعقلُ العذريّ خَواء."

وإنّ من تِباعة ذلك كلِّه أنّ مَنْ يحملْ أفضلَ نظريّة يملكْ أفضلَ حدس.(5) وأولئــك الفلاســفة واللّسانيّون في قضايا الإحالةِ، ومسائلِها العُوص على وجه الخصوص.

---

1) Machery, E., and S. P. Stich, [2012]: 'The Role of Experiments in the Philosophy of Language', In Routledge Companion to the Philosophy of Language, ed. Gillian Russell and Delia Graff Fara, New York: Routledge, pp. 495-512, **p. 497.**

2) Machery, E. [2012], 'Expertise and Intuitions about Reference', THEOREA, **27/1**, Nº73, pp. 37-54, **p. 37.**

3) وزد عليه ما يلي من القول في الباب الثّاني من هذه الأطروحة: ص125–127.

4) Devitt, M. [2012]: 'Whither Experimental Semantics?', THEORIA, **73**, pp. 5-36, **p. 21.**

5) Ibid, p. 23.

الباب الثّاني

في الحدس اللّغويِّ وما وراءَه وبدَواتِه

في أعمال علماء العربيّة الأوائل

وفيه فصلان:

الفصل الأوّل: في استحداث الكلام والأحكام

وثاني الفصلين: في "ما وراء الحدوس اللّغويّة"

توجيه

تتداح هذه الأطروحة في وعي السّياق اللّغويّ، على اختلافه وديمومته وامتداده؛ اختلاف شروطه الموضوعيّة، وديمومته التّاريخيّة، وامتداده المكانيّ؛ لتزيد البسط في طرحها النّظريّ، ولتعزّزه بتجارب تدعم فرضيّاته تلتمسها في جملة من أعمال علماء العربيّة حتّى نهاية عصر الاحتجاج.

وإنّ من أبرز ما دفع إلى النّظر في هذه الأعمال أنّها جاءت تلبّي مطلبين رئيسيْن: أمّا الأوّل: فهو ما نلفيه في أعمال علماء العربيّة من رسوم التّنقيب عن الحدس اللّغويّ في سلائق الفصحاء، وفي نحائت النّحويّين واللّغويّين أنفسهم. وإنّه ليبدو من الحوادث، والتّجارب، ممّا سنقف عليه، مفهومٌ للحدس اللّغويّ في تلك الأعمال لم يتجرّد ممّا ظلّ يلابسه لتصفو له سمة إبستمولوجيّة خالصة كتلك الّتي زعمتها النّظريّة التّوليديّة، واجتهدت في محاولتها. ولعلّ من دليل ذلك غياب المصطلح[1] الّذي لو حضر لانعتق التّنظير، وإنِ التقى في اللَّمّة إعمال المفهوم.

[1]) أقصد إلى مصطلح الحدس اللّغويّ، أو مصطلحٍ غيرِه يكافئه في المفهوم أو يدانيه يكون مؤسَّسًا على أفكار متّسقة، وعميقة، وممتدّة.

ومن هنا يَنْسِل القولُ على المطلب الثّاني بما يجلّي مقصودَنا من المطلب الأوّل؛ وذاك أنّ الالتقاء في ظاهر العمل لا يعكس اتّفاق القصد؛ فإنْ لم تكن أصولٌ نظريّة جامعة كان الاتّـفاق في الانحياز النّظريّ بالوعي القصديّ معدومًا؛ فالانحياز الحاصل هناك ليس المخوفَ الحاصل هنا. وعليه تزول شبهة أن تكون التّجربة الحدسيّة في أعمال نحاة العربيّة في عصر الاحتجاج إلى نهاية القرن الهجريّ الرّابع، مُستَرعى عنايتِنا، قد انحازت في ابتنائها لتخدم المقولات التّوليديّة مثلًا، أو لتأتيَ بما يبطلها؛ فإنّما جاء الانحياز، الّذي لا مفرّ منه هناك، متواطئًا، بالضّرورة، وأصولاً نظريّة مختلفة. وعليه صحّ لدينا وَسْمُ أعمال علماء العربيّة في هذا السّياق بالبراءة النّظريّة من قصديّة الباحث اليوم في حقلي اللّسانيّات النّظريّة والتّجريبيّة، وهو المطلب الّذي تمثّل العربيّة، فيما وصفنا، مَوردَهُ الفريد.

لك الآن، إذًا، أن توجز ذينِكَ المطلبينِ بقولك:

هما وَثاقة الأواصر التّجريبيّة مع اختلاف الأصول النّظريّة، واجتنابُ الانحياز النّظريّ الّذي تتوجَّس منه اللّسانيّات في ابتناء التّجارب العمليّة.

ويتأسّس البحث في هذا الباب من الأطروحة على اختبار فرضيّتها في الحدس اللّغويّ أنّه حدس تجريبيّ، متوسّلًا بتفسير جملة من أهمّ تلك النّماذج الّتي حفظها تاريخ العربيّة؛ حجةً بالغةً على حضورها الفعليّ، ودليلًا على غَيبة جملة أخرى ممّا استُحفظه التّراث ولا نقف اليوم منه على شيء، ثمّ لا سبيلَ إلى القول بحضوره في غير نظريّة تدلّ بالشاهد على الغائب، وهي تسلّم، هنا، أنّ الانحياز النّظريّ له وجهان: ضروريٌّ يشتملُ على الطّبيعيّ، ومكتسَب؛

فالطّبيعيُّ معلَّقٌ بالصّفة الحيويّة، فهو مردودٌ إلى خِلقة الإنسان وقواهُ الإدراكيّة. أمّا الضّروريّ فما تطبعه التّجربة بالاضطرار؛ فمناطُه الصّفةُ الحيويّة، وتجرِبتُها، ولا تعلُّق له هنا بالقبليّ a priori في المفهوم المثاليّ.

وأمّا المكتسب فالقصديّ بالاختيار المقيَّد.

كما تسلّم الأطروحة في هذا الباب أنّ الحاضر من التّراث ما هو إلاّ صورة تعكسها مرآة منقوصة الأجزاء، ثمّ هي فيما بقي منها مشظّاة، فليس لنا من صورة المجموع، الآن، إلّا بعضُ الّذي كان. ولك أن تقول مختصرًا : إنّ الأصل غائب، وإنّ ما في الحاضر منْهُ، أو عنْهُ صورةٌ منحازة بانحياز ناقلِها أو متعصّبة، وهي مبتورة، وقد تشظّى ما بقي من رسومها، واختلط بما يشوّه وجهها ويغيّرهُ أو يكاد.[1]

ويظلّ السّبق إلى فَرْض دون غيره هو المبدأ الخافي، كما أنّ تمامَ الكشفِ، لا تجميعَ الشظايا حسبُ، هو المنتهى.

فأمّا السّبقُ إلى الفَرْض وتمامُ الكشف فهما العلم، وأمّا قبلُ فتلك المعرفة. وهي المادّة، وهما البناء ونظام العلاقات. وهي السّؤال السّاذج القديم، وهما السّؤال الحاسم الجديد. وهي الإجابة الحاضرة، وهما بريد الغيب.

---

[1]) الانحياز مطلب به تُحدَّد الهُويّة، وهو يُعنى بالذّات حاضرًا وعيُها بما فيها من حضور وعي الآخر مع قَبوله في حضور الانفصال عنه، ودون نفيه. أمّا التّعصّبُ فإقصاءٌ لكلّ ما هو غير الذّات ونفيٌ له نفيًا يبلغ في إبطاله حدَّ الرغبة في إفنائه. وعليه فإنّه يحْمل في جوهره، وفقَ مفهومنا هذا، إفناءَ الذّات.

وقد بات معلومًا أنّ رؤيتَنا لا تقرُّ فرقَ بينِ الحدسيْن: اللّغويّ، والميتالغويّ. ومنه إقرارُ ديفيت بالحدس الميتالغويّ، وأنْ سمّى غيرَه "الاستعمال اللّغويّ الآخر" ‘ other linguisticusage’. [1] وكذلك فهي لا تنشغل بالفارق الّذي جعلته جينوفيفا ماتري بين هذين الحدسين. وإنّما تلك من الفوارق الّتي توضَع لخدمة إطار نظريّ مخصوص لا يُلزمُ هذه الأطروحة، وقد بيّنا وجوه القول على ذلك، وصارحنا بمذهبنا فيه.[2]

ويتوزّعُ مطالبَ هذا الباب فصلان: ضمّ الأوّل تفاريق القول على استحداث الكلام والأحكام اللّغويّة الحدسيّة خاصّة، وسعى الآخِر إلى ما وراءَ الحدوس اللّغويّة.

---

[1]) هذه الأطروحة: ص56.

[2]) هذه الأطروحة: ص61-64.

الفصـــــــل الأوّل:

فـــي استحـــــــــداث الكلام والأحكام

مِهاد: في استحداث[1] الكلام

ومقصود الكلام، هنا، ما كان يتوخّاه العالِم من جواب مِثله أو جوابِ الفصيح عن الأسئلة الّتي مدارها وجوه العربيّة.

ومن وراء ذلك ما نلتمسه، وهو المطلب الجوهر، من الحدسيْن: حدس السّليقة، وحدس الصّناعة. فالأوّل محلّه لسان من تكلّم العربيّة طبعًا، فهو يُلقّاها ضمنًا بآلة اللّاوعي، والآخِر حدسُ العالم الّذي دراها بآلة الوعي الصّريح.

وقد تُرْدِف السّليقةَ الصّناعة، وذاك خِلاطٌ له من موارده النّصّية وحوافّه السّياقيّة ما يُلزم بأن يَجري القلم فيه مُنْبهًا عليه في موضعه.

وتفْرِض الأُطروحة في هذا الباب أنّ وفاقًا تُرسَم أصوله بين آلتين مختلفتين في طبيعة العمل، وهي جوهره، لا يمكن أن يكون غيرَ وِفاقٍ مدّعًى من الوجهة المنطقيّة، أغرى بزعْمِه التّشاكلُ العارض، وقد ألجأت إليه سياقات التّداول لا إلزامات البرهان. وإنّ التّناقض المحصَّل في جملة الفروع لا بدَّ أن يرتدّ عن مثله الثّاوي وراء الأصول. وعليه تختبر الأطروحة فرضها في هذا الباب بالنّظر إلى أصل السّليقة العربيّة على أنّه غيرُ صناعة العربيّة، إذ الأوّل هو الظّاهر وهو النّصّ وهو الرّمز، ووجهه المختبَر، من أصلَيْ الاحتجاج في العربيّة، أصلُ

---

[1]) ضربْنا بالاستحداث عن الاستيداء؛ من الأداء Performance، وعن الاستجواب؛ من الاستجابة Response.

السّماعِ أو النّقل. والآخِر هو الباطن، وهو القاعدة، والدّلالة، وهو المرموز. ووجهه المختبَر، هنا، أصل القياس. والأوّل هو الأصل الّذي يبدو أنّه البريءُ من الثّنائيّة والتّعدّد، والثّاني هو الفرع الّذي أراد الأوّل فرعًا يُبحَث له عن أصل. ثُمّ التّنازعُ فيهما محلُّه حقيقة الجوهر ووهمُ العَرَض، أو أنْ تكون هي الأعراضُ، والموهوم هو الجوهر.

وقد ارتأينا أن نجعل الاستحداث مدُورًا على استحداث علماء العربيّة الحدوس عند أرباب السّلائق، واستحداثِه عند أصحاب الصّناعة، فكان مطلبان: مَنْقَبُ الأوّل حدسُ السّليقة، ومَنْقَب الآخِر حدسُ الصّناعة.

فـــي استحـــداث أحكام الحـــــدس اللّغـــوي عنـــد أربــــــاب السّلائـــق:

يتعلّق الكشف عن حدس السّليقة في هذا الفصل بمصطلح المشافهة، فهو مقرون، بالضّرورة، بأوّليّة البحث اللّغويّ، ثم هو موقوفٌ على الفصحاء من أصحاب السّليقة وجودًا أو عدمًا. وعليه فإنّ لنا أن نقرن أوّليّةَ المشافهة، وَفق المنطق الخاصّ بتاريخ البحث اللّغويّ عند العرب، بأبي الأسود الدّؤليّ (ت67ه). وتبلغ المشافهة، في هذا العِطف، منتهاها مع أبي الفتح عثمانَ بنِ جنّيّ (ت392ه). أمّا المستحدَثةُ حدوسُهم فكثير، لا يعوّل منهم على غير من يثق بعربيّته العالِمُ المستحدِث. ونستهلّ من مطلب استحداث حدس السّليقة ببيان الحدّ والأضراب.

في الحدّ والأضراب:

مضى القول على استحداث الكلام، والاستحداثُ مضافًا إليه حدسُ السّليقة حدًّا هو:

استحداثُ علماء العربيّةِ الحدوسَ اللّغويّةَ عند أرباب السّلائق.

ويمكن للفاحص عن هذا الاستحداث أنْ يَسْلُكَه في أضرابٍ تتدرّج به رتَبات: أمّا الرَّتَبة الأولى فيحِلّها ما دُلَّ بالمصطلح الصّناعيّ على استحداث القول على مفهومه أو إجرائه. أو قل بغير عبارة: ما كان الدالَّ فيه على استحداث القول على مفهومٍ مخصوصٍ، أو إجرائِه، مصطلحُه الفنّيّ.[1]

فصفتُه ما توصف به أوّليّات التّجربة البِكْر، ومثاله سؤال الأعرابيّ: "أتهمز إسرائيل؟" فيقول : "إنّي إذًا لقويّ".[2]

ومن ذلك "ما حكاه أبو الحسن أنّه سأل أعرابيًّا عن تحقير الحُبارى، فقال حُبرور." علّق ابن جنّيّ على هذا الخبر الّذي رواه قولَه: "فهذا جوابُ مَن قصَد الغرضَ ولم يَحْفِلْ باللّفظ؛ إذ لم يفهمْ غرض أبي الحسن، فجاء بالحُبرور؛ لأنّه فَرْخ الحُبارى؛ وذلك أنّ هذا الأعرابيَّ تلقّى سؤالَ أبي الحسن بما هو الغرضُ عند (الكافّة) في مِثْله، ولم يَحْفِلْ بصناعة الإعراب الّتي إنّما هي لفظيّة، ولقومٍ مخصوصينَ من بين أهل الدّنيا أجمعين"[3].

---

[1]) الفرق بين الصّناعيّ والفنّيّ أنّ الآخِرَ من أثارة اللّسانيّات، وهو الشّائع بإزاء technical.

[2]) البيان والتّبيين: 151/2.

[3]) الخصائص: 466/2 . ولولا أنّه ابن جنّيّ لما كان إنباهُنا بالقوسين على هذا النَّظم الّذي وَضَع به الكلام، وساقت إليه عند الإبانة عربيّتُه.

ومن يرجعْ إلى نصّ الخصائص يجد هذا المثل واردًا في : "بابٌ في إيراد المعنى المراد بغير اللّفظ المعتاد"؛ ومقصودُه إيراد المعنى المرادِ عند أرباب السّليقة بغير اللّفظ المعتاد عند أهل الصّناعة. وقد حملنا نصَّ الحكاية على إيراد المعنى المراد عند أهل الصّناعة بغير اللّفظ المعتاد عند أرباب السّليقة، وهو صحيح في التّمثيل لكلا الأصلين؛ تَعِلَّةِ بابِ الخصائص بمقصود ابن جنّيّ، وما أردنا، وهو عكسُه؛ وإنّما أَصَحَّ المَثَلَ عينَه للأصلين، على اختلاف القصدين، تغايرُ جهة النّظر.[1]

ومن مراقي استحداث هذا الحدس عند صاحب اللّغة سؤالُه عمّا سُمع منه بالهمزة وهل. ومثاله ما روَى "الأصمعيُّ عن أبي عمرو بن العلاء قال: سمعت أعرابيًّا يقول: فلان لَغوب؛ جاءته كتابي فاحتقرها. قال: فقلت له : أتقول: جاءته كتابي؟ فقال: أليس بصحيفة؟"[2]

ومثاله كذلك سؤال الأصمعيّ أبا صاعدٍ الكلابيَّ عن "بارلة":

"أهي من بُرائل الدّيك؟ فقال: أَخْلِقْ بها".[3] وقد وجّهنا النّظر في المرويَّينِ إلى وجه السّؤال. وإنْ شئت غيره فالأوّل نحوٌ والثّاني لغة وتصريف. والأوّل تقريرٌ وتعليل والثّاني لا تعليل فيه.

---

[1]) ولعلَّ طِلابكَ، هنا، مثلُ ما نطالب به أنفسَنا، فلا نحن نَغفُل عن سياق النّصّ ولا نُغفله، ولا نحن نعتسف التّأويل.

[2]) نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء: ص35. وصفة الرّجل في الخصائص أنّه "من اليمن": 249/1، أو "من أهل اليمن": 416/2.

[3]) المزهر في علوم اللّغة وأنواعها: 130/1. وفيه أنّ "بارلة" من أفراد أبي صاعد. والبُرائل: ما استدار من ريش الطّائر حول عنقه.

وأعمُّ من هذا الضّرب أن يُسْأَل بالصّراحة عن مراد ذي السّليقة من عبارة جرت على لسانه بخلاف ما اعتاد العالِم من وجوه الكلام. ومثاله: ما روى ابن جنّيّ في الخصائص، قال: "وحدّثنا أبو عليٍّ عن أبي بكرٍ عن أبي العبّاس أنّه قال: "سمعت عُمارةَ بن عقيل بن بلال بن جرير يقرأ: "ولا اللّيلُ سابقُ النّهارَ". فقلت له: ما تريد؟ قال: أردت: سابقٌ النّهارَ. فقلت له : فهلّا قلته؟ فقال: لو قلتُه لكان أَوْزَن".[1]

وممّا يُستنبط من هذا عند ابن جنّيّ أنّ العرب " قد تنطق بالشّيء غيرُهُ في أنفسها أقوى منه؛ لإيثارها الخفّة".[2]

أمّا التّــلقين فمصطلح ننتزعه لواحد من أشيع أضراب هذا الاستحداث، وتعريفُه: إلقاء الكلام إلى صاحب السّليقة ليعيده، مقصودًا فيما يُلقَى إلى ما يخالف لغته.

ومثالُه حديث عيسى مع أبي عمرٍو المشهورُ في إعراب "ليس الطّيب إلّا المسك". ولا نجد عن إيراده، على طوله، هنا، معدًى. قال أبو عليٍّ القاليُّ:

> حدّثنا أبو حاتمٍ قال: سمعت الأصمعيّ يقول: جاء عيسى بنُ عمرَ الثَّقَفِيُّ ونحن عند أبي عمرو بن العلاء، فقال: يا أبا عمرو، مـــــــــــــــا شيء بلغني عنك تُجيزه؟ قال: وما هو؟ قال: بَلَغَنـــــــــــــــــــي عنك أنّك تُجيز: ليس الطِّيبُ إلا المِسْكُ بالرّفع، فقال أبو عمرٍو[3]: نِمْتَ يا أبـــــــــــا عُمَر وأَدْلَـــــــــــــــج الناس، ليس في الأرض حجازيٌّ إلاّ وهو ينصِب، وليس في الأرض

---

[1]) الخصائص: 249/1. وأراد بعض الآية 40 من يس.

[2]) المصدر السّابق: 249/1.

[3]) المطبوع في هذا المحلّ: "أبو عمر".

تَميميٌّ إلاّ وهو يرفع؛ ثمّ قال أبو عمرو: قم يا يحيى، يعني اليزيديّ، وأنت يا خَلَفُ، يعني خَلَفًا الأحمر، فاذهبا إلى أبي المَهْديِّ فإنّه لا يرفع، واذهبا إلى المُنْتَجِع ولَقِّناه النّصّب فإنه لا ينصب. قال: فَذَهَبا فأتيا أبا المهديّ وإذا هو يصلّي، وكان به عارض، وإذا هو يقول: أخْسَأْناه عَنِّي، ثم قضى صلاتَه والتفت إلينا وقال: ما خَطْبُكما؟ قلنا: جئناك نسألك عن شيء، قال: هاتِيا؛ فقلنا: كيف تقول لَيْس الطِّيبُ إلا المِسْكُ؟ فقال: أتأمراني بالكذب على كَبْرة سِنِّي! فأَيْنَ الجاديّ؟ وأين كذا؟ وأين بُنَّةُ الإبل الصّادرة؟ فقال له خلفٌ الأحمر: ليس الشّرابُ إلا العَسَلُ، فقال: فما يصنع سُودانُ هَجَر؟ ما لهم شرابٌ غيرَ هذا التّمر. قال اليزيديّ: فلمّا رأيت ذلك منه قلت له: ليس مِلاَكُ الأمر إلاّ طاعةُ الله والعملُ بها، فقال: هذا كلامٌ لا دَخَلَ فيه، ليس ملاكُ الأمر إلاّ طاعةَ الله، فقال اليزيديّ: ليس مِلاَكُ الأمر إلاّ طاعةُ الله والعملُ بها، فقال: ليس هذا لَحْنِي ولا لَحْنَ قومي، فكتبنا ما سمعنا منه. ثم أتينا المُنْتَجِعَ فأتينا رجلًا يَعْقِل، فقال له خَلَفٌ: ليس الطِّيبُ إلا المِسْكَ، فَلَقَّنَّاه النّصّب وجَهِدْنا فيه فلم ينصِب وأبَى إلاّ الرّفعَ، فأتينا أبا عمرو فأخبرناه وعندَه عيسى بنُ عمرَ لم يَبْرَحْ، فأخرج عيسى بنُ عمرَ خاتَمه من يده وقال: ولك الخاتَمُ بهذا! والله فُقْتَ النّاس![1]

---

[1]) ذيل الأمالي والنّوادر: ص39.

ونجعل بإزاء هذا الخبر ما روى ابن جنّيّ بسنده عن أبي حاتمٍ السّجستانيِّ قال: " قرأ عليّ أعرابيٌّ بالحرم: "طِيبى لهم وحسنَ مآب"، فقلت: طُوبى، فقال: طِيبى، قلت: طُوبى، قال: طِيبى. فلمّا طال عليّ قلت: طُو طُو، فقال: طِي طِي"[1].

ولعلّك تلمح ما بين الخبرين من الفوارق، ومنها أنّ حديث عيسى مع أبي عمرو معقود على النّحو، وأنّ مقصودَه الاستخبارُ أو معاودتُه، أمّا خبر أبي حاتمٍ والأعرابيّ فمناطُه الصّوت، وهو لا يتشبّه بالأوّل من حيثُ جِلاءُ القصد إذ يشتبه فيه التّصويبُ، والاستخبارُ، والاختبار. بيد أنّ الجامعَ بينهما، وهو هنا محلُّ النّظر، أنّ كليهما يحاول إرادة ذي السّليقة على غير لغته.

ونحن نِكل مزيدًا من القول على خبر عيسى مع أبي عمرو إلى غير هذا الموضع،[2] مُرْدِفين هنا بخبرٍ موجَزٍ أورده الجاحظ من أمثلة التّلقين؛ جاء فيه:

"قيل لعمرَ بنِ لَجَأ: قل: "إنّا من المجرمين منتقمين". قال: "إنّا من المجرمين منتقمون".[3]

ونبلغ القول على ضرب من هذا الاستحداث نظنّ بأنّك توافقنا على أنّه يَحلّ مِن رَتَبات الاستحداث مراقيَ عليّة، وإن شئت فسمّه الدّسّ:

---

[1]) الخصائص: 1/ 384. والقول على بعض الآية 29 من الرّعد.

[2]) هذه الأطروحة: ص182-183.

[3]) البيان والتّــبيين 149/1. والقول على بعض الآية 22 من السّجدة.

وهو إقحامُ لفظٍ في زمرة ما يشاكله لفظًا، ويخالفه أصلًا؛ ويُقصَدُ به الاختبار، أو غاية الاستخبار.

وفيه يظهر أنّ استحداث الحدس اللّغويّ عند أرباب السّلائق قد نما في أعمال علماء العربيّة نماءَه التّجريبيّ المألوف؛ من الفجاجة إلى الإحكام. ومنه في الخصائص، ومقصودُه الاختبار، قولُ ابن جنّيّ: "سألتُ مرةً الشَّجَرِيَّ،[1] ومعه ابنُ عمٍّ له دونه في فصاحته، وكان اسمه غُصْنًا، فقلت لهما: كيف تحقّران حمراء؟ فقالا: حُميراء. قلت: فسوداء؟ قالا: سُويداء. ووااليتُ من ذلك أحرفًا وهما يجيئان بالصّواب. ثمّ دسستُ في ذلك (عِلباء) فقال غصن: (عُلَيباء)، وتبعه الشّجريّ. فلمّا همّ بفتح الباء تراجع كالمذعور، ثمّ قال: آه، عُلَيبِيّ، ورام الضّمّة في الياء، فكانت تلك عادة له."[2]

ومنه كذلك سؤاله أبا عبد الله عينَه: "كيف تجمع دكّانًا؟ فقال: دكاكين. قلت: فسِرحانًا؟ قال: سراحين. قلت: فقُرطانًا؟ قال: قراطين. قلت: فعثمان؟ قال: عثمانون. فقلت له: هلّا قلت أيضًا: عثامين؟ قال: أيشٍ عثامين! أرأيت إنسانًا يتكلّم بما ليس من لغته! والله لا أقولها أبدًا."[3]

أمّا استحداث الحدس عند أرباب السّلائق في باب الدّلالة فمظِنّة زلل يُحترز منها؛ ذلك أنّ مرجع القول الدّلالة. ومن يدرك تاريخ المقاولة عليها فليس يرتاب في أنّها أتابيه، وأنّ

---

[1]) أبا عبد الله محمّد بن العسّاف العُقيليّ الجُوثيّ التّميميّ، الخصائص: 76/1. وتجد "عسال" بدل "العسّاف" في: المبهج في تفسير أسماء شعراء ديوان الحماسة: ص67.

[2]) الخصائص: 26/2.

[3]) المصدر السّابق: 242/1. ويُنظر: معجم الأدباء : 108/12.

حسْبَ العاقل منها النّجاءُ وذلك منها غاية الغُنم. وقد مضى حدُّ الحكم اللّغويّ، وكان أنْ حددْنا حكميه الحدسيَّ وغيرَ الحدسيّ. فابنِ على ما كان هنالك أنّ الحكم الدّلاليّ ضربٌ من الحكم اللّغويّ، وأنّه قسمان: حدسيّ، وغير حدسيّ:

فالحدسيّ: ما صدر من الفور عن استدعاء خبرة دلاليّة عند التّوهّم، أو في تجربة واقعة متحصَّلة مستتشكِلة.

أمّا غيرُ الحدسيّ: فما صدر بالرّويّة عن استدعاء خبرة دلاليّة في تجربة واقعة متحصَّلة مستتشكِلةٍ أو غيرِ مستتشكِلة.

ومَحطُّ العناية، هنا، الحكم الحدسيّ، وقد ظهر أنّه في حدّنا فَرعان. وعلى أنّ جماهر الأمثلة يلتبس فيها الحدسيّ بغيره إلاّ أنّنا نأتيك في فاتحتها بمثال الحكم الحدسيّ الدّلاليّ الخالص، وهو قول ابن فارس: "وسمعت أبي يقول: قيل لأعرابيّ: ما القلم؟ فقال: لا أدري. فقيل له: توهّمه. فقال: هو عود قُلِمَ من جانبيه كتقليم الأظفور فسمّي قلمًا."[1] وناصعٌ أنّ هذا مثالُ الحكم الحدسيّ الدّلاليّ من فَرْعه الأوّل، وهو ما صدر من الفور عن استدعاء خبرة دلاليّة عند التّوهّم.

أمّا فَرعُه الثّاني، وهو ما استدعى خبرة دلاليّة في تجربة واقعة متحصَّلة مستتشكِلة، فإنّه قد انتشب فيه الحكمُ الدّلاليّ غيرُ الحدسيّ انتشابًا. ولا مرجعَ غيرُ قصديّة الحاكم اللّغويّ،

---

[1]) الصّاحبيّ في فقه اللّغة ومسائلها وسنن العربيّة في كلامها: ص61.

وهو المستحدَثُ حكمُه حادسًا كان أو غير حادس، ينبئ إنْ كانت الخبرةُ مستشكِلةً متعارضةَ الأصول، أو أنّها مستوسِقة الأصولِ وبيّنة.

وانظر مثلًا إلى قول الأصمعيّ: "قلت للمُنتجِع بن نَبْهانَ، وهذا من فصحاء العرب، ما الرَّدَيَان؟ فقال: عدو الحمار بين آريه ومُتَمَعَّكِه".[1]

فإنْ تكنْ دلالة (الرَّدَيَان) غيرَ متحصَّلة بالتّجربة الواقعة، واستعان المُنتجِع على توهُّمها بما يَخْبَرُ من اللّغة وكان جوابه من الفور فذلك حدس. وإنْ تكنِ الكلمةُ متحصّلةً لديه، بدلالة واحدةٍ، من التّجربة الواقعة في إلف التّداول، فليس جوابه عن دلالتها بعدُ غيرَ استظهار ما أبعدَهُ عن الحدس!

والآخرةُ أن يكونَ تنازَعَ حكمَ المُنتجِع غيرُ أصلٍ بدافع التّجربة الواقعة المستشكِلة، وجوابُه من الفور في هذه حدس كجوابه الأوّل.

وأرجَحُ منه في باب التّوهّم ما روى أبو حاتم قال: "سألت أمّ الهيثم عن الحبّ الّذي يسمّى (أسفيوش): ما اسمه في العربيّة؟ فقالت: أرني منه حبّات، فأفكرَت ساعةً، ثمّ قالت: هذه البُجدُق. ولم أسمع ذلك من غيرها".[2]

وليس يُجيء إلى مثل هذا في باب القول على الحدس الدّلاليّ، من السَّبرِ والتّقسيم، وتفصيلِ القول على الأمثلة إلاّ اتّقاءُ المضلّة.

---

[1]) نوادر أبي زيد: ص15.

[2]) المزهر: 252/2. وهو في القاموس: بُحْدُق؛ بالحاء المُهملة: 210/3. وفي اللّسان: بُخْدُق؛ بالخاء المعجَمة. وفيه عن ابن خالويه: "ولم يُعرَف إلاّ من أمّ الهيثم": 13/10.

ولقد أضحى استحداث الحدس في سلائق الفصحاء مطلبًا تمهّر فيه بعض حذّاق العربيّة كالّذي رأينا من ابن جنّيّ. بل إنّ علماء العربيّة لم يكونوا، من قبلُ، سواءً في القدرة على بلوغ مرادهم من أرباب السّلائق. وممّا يشهد بذلك ما روى الزّجّاجيّ ممّا وقع في مجلس أبي زيد والأصمعيّ من قولٍ على (رعدَ وبرقَ)؛ وكان الأصمعيّ لا يجيز (أفعل) منهما، ففي ذلك المجلس عن أبي حاتم قال:

قال الأصمعيّ: يقال في الوعيد والتّهدُّد: قد رَعدَ فلانٌ لنا وبَرَق، ورَعَدْنا وبَرَقْنا. ولا يقال: أرْعَدَ فلانٌ ولا أَبْرَقَ. قال أبو زيد: بل يقال ذلك. قلت للأصمعيّ: الكُمَيْتُ يقول:

أبرِقْ وأرعِدْ يا يزيـــ دُ فما وعيدكَ لي بضائرْ

فقال: الكُمَيْت ليس بحجّة كأنّه يقول: هو مولَّد. قلت: فأخبرَنا به أبو زيد عن العرب أنّه سمعه عن الفصحاء، فأبى. قال أبو حاتم: فجاءنا أعرابيّ من بني أبي بكر بن كلاب من أفصح النّاس، كأنّه مستوحِش من النّاس، بدويّ. وهو يقول:

قُضي القضاء وجفّتِ الأقلامُ

فسألته: كيف تقول: أرعدت وأبرقت؟ قال أبو زيد، من قبل أن يجيب: **دعوني أسأله وأتولّى السّؤال؛ فأنا أرفَق به.** فقال له: كيف تقول في التّهدُّد: إنّك لتبرُقُ وتَرعُد؟ فقال: أفي الجَخِيف تعني أم في الوعيد أقول: إنّــك لتُبْرِق وتُرْعِدُ.[1]

---

[1]) مجالس العلماء: المجلس 63: ص109.

وفي الخصائص: "فنحن كذلك إذ وقف علينا أعرابيّ محْرِم، فأخذنا نسأله، فقال أبو زيد: **لستم تحسنون أن تسألوه.** ثمّ قال له: كيف تقول: إنّــك لتبرق وترعد؟ فقال له الأعرابيّ: أفي الجَخِيف تعني؟ أي التّهدُّد. قال: نعم. فقال الأعرابيّ: إنّــك لتُبْرِق لي وتُرْعِد".[(1)]

ولعلّ من الجليّ أنّ التّجربة، وهي تعود على عالِم العربيّة بالتمهُّر في استحداث الحدوس، كانت تصطنع تمرُّس ذي السّليقة بمصطلح الصّناعة ومذاهبها؛ يقول ابن جنّيّ: "وحكى الكسائيّ أنّه سأل بعض العرب عن أحد مطايب الجزور. فقال: مطِيب. وضحك الأعرابيّ من نفسه كيف تكلّف لهم ذلك من كلامه".[(2)]

ولو كان هذا الأعرابيّ من غير المعتادينَ مصطلحَ العلماءَ الآلفينَ خِلاطَهم وأسئلتَهم لكان من المرجَّح أن يكون جوابُه عن هذا السّؤال أشبه بجواب أبي عبد الله الشّجريّ، قبل أن يتمرّس الشّجريّ بمصطلح ابن جنّيّ، وقد سأله: كيف تجمع المُحْرَنْجِم؟ قال: وأيشٍ فرّقه حتّى أجمعه!"[(3)] ولا نعجل إليك بتفصيل القول هنا على تمهّر الفصحاء بمصطلح العلماء؛ إذ إنّ له معرِضًا في هذه الأطروحة مستطيلًا.[(4)]

---

[1]) الخصائص: 294/3.

[2]) الخصائص : 369/1.

[3]) الخصائص: 466/2.

[4]) هذه الأطروحة: ص150–154، ويُتابَعُ ما فيها من الإحالة.

في صفة أرباب السّلائق العربيّة المُستحدَثةِ أحكامُ حدوسهم اللّغويّة:

وإنّما يسعى العالم إلى أولاء وقصدُه منهم إلى أولي السّليقة العربيّة غيرَ مشوبةٍ بعُجمة، أو بمظِنّة خِلاط يُفسد نقاءها الّذي تعدّى التّصوّر عنده إلى التّصديق.

والقول على صفة هؤلاء لازمٌ للبيان عن صفة حدوسهم.

ولا يخفى أنّ فصحاء العرب كانوا نُجْعةَ جماهر علماء العربيّة؛ وقد شاعت في تاريخ العربيّة أخبار العلماء الّذين كانوا يؤمّون العربَ بُداةً أو أعرابًا في الرّمل. ولقد مِزْنا البُداةَ من الأعراب إنباهًا على ما ذهب إليه أهل التّحقيق من أنّ البادية عند العرب لفظةٌ

> قد تخصَّص وتقيَّد، فتقتصر في دلالتها على ظواهر المدن والقرى وضواحيها القريبةِ منها المُطيفةِ بها، ولا تكون حينئذٍ رمالاً ولا قَفْرًا ... وأهلُها يقتصرون عليها، ولا يُضطرّون إلى غيرها إلاّ في حِمًى محدودٍ ينتقلون فيه وينتجعون، ولهم نَعَمٌ وخيل وإبل، وهم متّصلون بقارِيَـــــتِهم أو حاضرتهم يدخلون ويخرجون ... هؤلاء هم البادية، أو أهل البادية، أو البدو، أو عرب الضّواحي، أو عرب الأرجاء، أو الشّاوِيةُ، على اختلاف يسير بين مدلولات هذه الألفاظ باختلاف العصور. أمّا سكّانُ الرّمال والقفار فهم أهل إبل ليس لهم نَعَمٌ ولا شاء ولا خيل، وهم ضاربون في تلك الفيافي بعيدون عن العُمران.(1)

---

[1]) نـــاصر الدّين الأسد، ألفاظ من القرآن الكريم: ص83. من بحث تجرُّد للفظ (الأعراب) خاصّة، يُرجع إليه ص67–88. ولا يغرّنك ما يَعْلَق الأذهانَ ممّا جاء في ذلك عند المفسِّرين، والمؤرِّخين، والأدباء، والفقهاء، والمعجميّين؛ فإنّ أكثرَه تساهل، ومجموعَه تخليط. أمّا مِلاكُه ففي يد الأقطاب المحقّقين. وانظر، إنْ شئتَ

فهؤلاء هم الأعراب. وعليه فإنّ لفظ الأعراب بهذا المفهوم يمكن أن يوضع بإزاء "(SCENITAE) أي سكّان الخيام"، أمّا لفظ البدو فيمكن جعلُه بإزاء (NOMAS) (NOMADAS). وهو من "تفريق الكَتَبة اليونان في مؤلَّفاتهم بين اللّفظين".[1]

ولقد كانت رحلة العلماء من الأمصار إلى البوادي والقفار مدعاةً لتفطّن البادية والأعراب إلى أنّهم يملكون من لسانهم بضاعة تُقصَد، فتنبّهوا "إلى بضاعتهم من اللّغة، والغريب، والأخبار، والشّعر، واستيقظوا على اهتمام الطّلاب والعلماء من أهل الحواضر بها."[2]

وسواء كان الأعراب والباديةُ الوافدونَ على الحضر قادمين فيما يُقْدَم له في الجلَب والمِيرة، أو مقيمينَ استمرأوا عيشة الحضر فإنّهم كانوا يَعرِضون، فيما يملكون من عروض التّجارة، حوافظَهم، وسلائقَ ألسنتهم،[3] وهم في ذلك يغشاهم العلماء، ويختبرونهم؛ ميزَ الفصيح من غيره، فمن نال الحكم بفصاحته، وبصحّة روايته راجت بضاعة سليقته وحافظته. ونقف، ممّا حفظ تاريخ العربيّة، على شواهد لذلك بالعبارة والإشارة؛ فمن العبارة قول ابن سلّام:

الموازنة، ما أورد عبد القادر المغربيّ تحت عنوان: "فصحاء الأعراب": ص140-141. مجلّة المجمع العلميّ العربيّ، الجزء 1، المجلّد 9، دمشق، كانون الثّاني 1926م، رجب وشعبان 1347هـ، ص140-159.

[1]) جواد عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام: 31/1.

[2]) الموسى، نهاد، أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنّى: ص152-153.

[3]) يُنظر: مصادر الشّعر الجاهليّ: ص207.

أخبرني أبو عبيدة أنّ ابن داودَ بنَ متمِّم بنِ نويرةَ قدِم البصرة في بعض ما يَقْدُمُ له البدويّ في الجلَب والمِيرة. فنزل النّحيت، فأتيته أنا وابنُ نوح العطارديّ، فسألناه عن شعر أبيه متمّم، **وقمنا له بحاجته، وكفيناه ضيعته**، فلمّا نفِد شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار، ويضعها لنا، وإذا كلام دون كلام متمّم، وإذا هو يحتذي على كلامه، فيذكر المواضع الّتي ذكرها متمّم والوقائع الّتي شهدها، فلمّا توالى ذلك علمنا أنّه يفتعله.(1)

فقول أبي عبيدة: "**وقمنا له بحاجته، وكفيناه ضيعته**" ظاهر الدّلالة على أنّهما كانا يقضّيان لابن داودَ حاجَهُ كلَّها، ويُفْشِيان عليه ضيعته؛ كفاءَ ما يروي لسانُه، ثمّ كان من أمارة استرواحه للأمر أنْ جعل يضَعُ الأشعار، ويفتعلُها؛ إدامةَ هذا المِطال.

ولا عجبَ أن يجد فصحاء الأعراب وظائفَ لهم عند بعض النّحاة، ثمّ لا نَعجبُ، نحنُ، أنْ يكون من هؤلاء النّحاة الكسائيّ؛ وانظر في ذلك ما روى الزّجّاجيّ بإسناده إلى نُصَير(2) قال:

أصبح الكسائيّ يومًا محزونًا كئيبًا فقلنا له: ما قصَّتك؟ قال: أصبحتُ وقيذًا ساهرًا بآية قرأتها. قلنا: ما هي؟ قال: إنْ قرأتُ: "واللّيلِ إذا يَسْرِ‍ي"، خالفتُ أصحاب محمّد؛ لأنّ عثمانَ، رضي

---

1) طبقات فحول الشّعراء: 1/47–48.

2) أبو المنذر نُصير بن بوسف بن أبي نصر الرّازيّ ثمّ البغداديّ النّحويّ (ت240هـ): غاية النّهاية في طبقات القرّاء برقم 340، 3/161.

الله عنه، جمع أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلّم، على ما في هذا المصحف. وإنْ أنا قرأت "يَسْرِ" بلا ياء فقد نَقَصْتُ، فما أدري ما أصنع. قال: ***فأتاه أعرابيٌّ يُكْنَى أبا الدّينار، وكانت له عنده وظيفة***، فقال له الكسائيّ: يا أبا الدّينار، أتقرأ من القرآن شيئًا؟ قال: أقرأُ بعِلم. قال له: اقرأ: "والفجرِ"، فابتدأ يقرأ: "والفجرِ، وليالٍ عَشْرٍ، واللّيلِ إذا يَسْرٍ"،[1] قال: فسُرِّيَ عن الكسائيّ ما كان فيه من الغمّ. فقال الفرّاءُ وقد عجب ممّا به: وما ترجو بسماعك منه؟ فقال له الكسائيّ: أنت لا تدري، هؤلاء ينوّنون في قوافي الشّعر، فإنْ كانت نصبًا نوّنُوها منصوبًا، وإنْ كانت رفعًا نوّنُوها رفعًا، وإنْ كانت خفضًا نوّنُوها. فلمّا كانت "والفجرِ" آية نوّنُوها، "وليالٍ عَشْرٍ" نوّنُوها، "واللّيلِ إذا يَسْرٍ"[2] نوّنُوها أيضًا. قال: ***فقال له الكسائيّ: يا أبا الدِّينار، لك عندي وظيفتُك ومِثْلُها معَها***.[3]

بل يبدو أنّ جزاء الفصحاء أجرَ إجابة العلماء لم يكن بالمنكور حتّى حين كانوا يُؤَمّون في البوادي والقِــفار. ونحن نلتمس الإشارة إلى ذلك من قصّة حدّث بها الأصمعيّ، قال:

---

[1]) في المطبوع "يَسْرِ" بكسرةٍ تحت الرّاء، ولا تنوين. ومقتضى السّياق أنّ الأعرابيّ نوّن.

[2]) كذلك التّنوينُ من عندنا زيادةً على كسرة المطبوع.

[3]) مجالس العلماء للزّجّاجيّ: ص202. ومحلُّ الخلاف كما ظهر أنّ الرّسم ليس فيه الياء المدّيّة في "يسري"، من آية الفجر الرّابعة.

شهدت ليلةً من اللّيالي بالبادية، وكنت نازلاً عند رجل من بني الصّيداء من أهل القَصيم، وكان ، والله، واسع الرَّحْل كريمَ المحَلّ، فأصبحت وقد عزمت على الرّجوع إلى العراق، فأتيت أبا مَثْوايَ فقلت له: إنّي قد هَلِعْتُ من الغربة، واشتقت أهلي، ولم أُفد في قَدْمَتي هذه عليكم كبيرَ علم. وإنّما كنت أغتفر وحشة الغربة، وجفاء البادية للفائدة. فأظهرَ توجُّعًا ثمّ جفاء، ثم أبرز غداءً فتغدّيت معه، وأمر بناقة له مَهْرية فارتحلها، واكتفلها، ثم ركب وأردفني، وأقبلها مَطلِع الشّمس فما سرنا كبيرَ مسير حتّى لقيَنا شيخٌ على حمار، له جُمَّةٌ قد ثَمَغَها كالورَس فكأنّها قُنَّبيطة، وهو يترنّم، فسلّم عليه صاحبي وسأله عن نسبه، فاعتزى أسديًّا من بني ثعلبة. فقال: أتنشد أم تقول؟ فقال: كُلًّا. فقلت: أين تؤمّ؟ فأشار بيده إلى ماء قريب من الموضع الّذي نحن فيه. فأناخ الشّيخ، وقال لي؛ خذ بيد عمّك فأنزله عن حماره، ففعلت، فألقى له كساءً، ثم قال: أنشدنا يرحمك الله، **وتصدّق على هذا الغريب بأبيات يعهنَّ عنك، ويذكرك بهنَّ.**(1)

وإنّما قصدنا إلى قول المُضيف: "**وتصدَّق على هذا الغريب بأبيات يعهنَّ عنك، ويذكرك بهنّ**"؛ وقد تُلمَح فيه الإشارة إلى أنّ القول أو الإنشاد لا يكون كلُّه قُربى لله وإنْ كان مقصودًا إليه في البوادي والقِفار، وأنّ الفصحاء والرّواة أضحَوا عالِمين بما لديهم من طِلابٍ، وأنّه يستأهل أن يُتّخذ عليه أجر. وعليه يصحّ في المفهوم القول: إنّه لا أجر يجزيه الأصمعيُّ

[1]) المزهر: 2/305-306.

الشيخّ هنا إلاّ أجرَ الذّكر الّذي وفّى الأصمعيّ. ولعلَّ من عائدته أن يصبح الشّــيخ من رُحلة علماء العربيّة وطلّابها، وأن يؤمّوه إذا هو نزل الحاضرة عقبَ ما ينوّهُ الأصمعيُّ به.

في توثيق الفصيح:

أمّا شهادة التّوثيق الّتي كان يأملها الفصيح من العالم فلم تكن معقودة، حسبُ، على ظاهر فصاحته دون اختبار، بل يبدو أنّ استحداث العلماء حدوس أرباب السّلائق اللّغويّةَ بغيةَ الاختبار لا الاستخبار بات ذائعًا مألوفًا بعد أنْ حلَّ هؤلاء الأمصار. أمّا التّوثيقُ فقد كان غاية ما يرجو الفصيح من العلماء؛ إذ به تَروجُ بضاعتُه، وتُكفى مؤونتُه.

ولعلّ هذا يسْلم إلى المطالبة بتفصيل البيان عن مسألتين:

أمّا الأولى فحكم العالم، فيما يرد على لسان العرب، بالتّوثيق، وأنْ يشهد بذلك. ومُقتضاهُ القَبول. وإنّ عليه مَعْقِدَ القول هنا، فمِزْهُ من حُكمين:

حكمِ العالِم، فيما يرد على لسان العرب، بالقَبول، ولا يقتضي التّوثيق.

وحكمِه، فيما يرد على لسانها، بالرّدّ.

وهذه المسألة لازمةٌ للقول على ثانية المسألتين؛ ومجالُها ما يكون من جواب السّؤال: كيف أثّر الاستيثاقُ، مدار القول، في حدس أرباب السّلائق؟

وإليك تفصيل المسألتين على وِلاء.

أمّا شهادة التّوثيق فهي، حدًّا: حكم العالِم الصّريحُ بتوثيق الفصيح.

وبينا بعضُ الّذين شافه العلماءُ ممّن أُخذ عنهم اللّسانُ العربيّ مسمَّون، كان جماهرُ المشافَهين غيرَ مسمَّين. وقد ارتأينا أن نستهلّ بالقول على الجماهر من غير المسمَّين، وهم على ضربين:

ضربٍ يرفع العالم السّماع إليه مع الصّراحة في توثيقه، وضربٍ يُرفع السّماعُ إليه دون النّصّ على أنّه موثوق بعربيّته. وإنّ حسَبنا في الشّهادة كتابُ سيبويه، وفيه عباراتٌ عمّا أردنا من الدّلالة على ذَيْنِكَ الضّربينِ جاءت بوجوهٍ دوالَّ شتّى.

فإذا عمَدتَ إلى الصّراحة في التّوثيق طالعَكَ الكتاب بوجوهٍ من العبارة منها: "وسمعنا من العرب ممّن ***يوثَق به***"،[1] أو "وسمعنا من ***يوثَق به*** من العرب"،[2] و"سمعنا ممّن ***يوثَق بعربيّته...***"،[3] و"سمعنا بعض العرب ***الموثوق به...***"،[4] و"سمعنا العرب **الموثوق بهم** يقولون..."،[5] و"حدّثنا به يونُسُ وأبو الخطّاب عمّن ***يوثَق به*** من العرب..."،[6] و"سمعنا من

---

[1]) الكتاب: 53/1.

[2]) المصدر السّابق: 53/1، حاشية 2.

[3]) المصدر السّابق: 71/1، 313.

[4]) المصدر السّابق: 319/1.

[5]) المصدر السّابق: 330/1.

[6]) المصدر السّابق: 83/2.

يقول ممّن ***يوثَق به*** من العرب..."،[1] و"قال ناسٌ ***يوثَق بعربيّتهم***..."،[2] و"سمعنا من ***نثق به*** من العرب...".[3]

أمّا رفع السّماع إلى العرب دون النّصّ على التّوثيق فإنّ من وجوه العبارة عنه قولَ سيبويه: "وسمعنا من العرب من يقول ..."،[4] ومنها:

"وزعم أبو الخطّاب أنّ بعض العرب تقول"،[5] و"وزعموا أنّ بعض العرب..."،[6] و"بعض العرب يقول..."،[7] و"زعم عيسى بن عمر أنّ ناسًا من العرب يقولون..."،[8] و"سمعت رجلًا من العرب ينشد ..."،[9] و"قال بعض العرب".[10]

---

[1]) المصدر السّابق: 425/3.

[2]) المصدر السّابق: 128/4.

[3]) المصدر السّابق: 139/4، ويُنظر، من هذا الضّرب، وجوهُ دوالَّ على ما يُراد، وهي من العِلاوة على ما أوردنا في المصدر نفسِه: 309/1، 320، 405، 423، 20/2، 118، 244، 329، 549/3، 618، 198/4، ولا يُلبّسنَّ عليك ما نحن فيه قولُ أبي زيد النّحويّ: "كلّما قال سيبويه: وأخبرني الثّقة، فأنا أخبرته". فهو، إنْ صحّ، وقد قاله بعد موت سيبويه، فمدارُه على النّاقل لا على القائل. وشتّانَ ما هما. يُنظر: أخبار النّحويّين البصريّين: ص48-49.

[4]) الكتاب: 243/1، 388، 407، 128/3، 626، 42/4.

[5]) المصدر السّابق: 241/1.

[6]) المصدر السّابق: 199/2، 4/ 54.

[7]) المصدر السّابق: 209/2، 4/ 7.

[8]) المصدر السّابق: 16/3.

[9]) المصدر السّابق: 144/3.

[10]) المصدر السّابق: 10/4، ويُنظَر من هذا الضّرب، وجوهُ دوالَّ غيرُ ما أوردنا: 86/1، 241، 309، 416، 108/2، 112، 276، 330، 119/3، 230، 344، 395، 137/4. هذا عدا ما أسند إلى المضمَر أو أضاف دون أن يُعرَف المرجع من وجه الصّراحة في توثيقه أو تركها. ومنه قوله: "يقولون ...": 159/1، 160، 219/3 ، 432، 527، 629، وقوله: "ومن كلامهم...": 12/4 ، وقوله: "وقالوا ...": 42/4-65، 88-91، 100.

فعسى ألاّ يكون نزاعٌ في أنّه يُخْلِص لفظ التّوثيق الصّريحَ لطائفة من العرب المُحتَجِّ بهم دون آخرين.

وأمّا المسمَّوْنَ ممّن شوفهوا فإنّ منهم من نُصَّ على أنّ بعض العلماء كان يوثّقه؛ ومن ذلك أن تقرأ أنّ الفَرّاء "أخذ عن أعراب وَثِق بهم، مثلُ أبي الجَرّاح، وأبي ثَرْوان ..."[1]. وتجدُ ابن النّديم سمّى جملة من الفصحاء في المقالة الثّانية من الفِهْرِسْت تحت عنوان: "أسماء فصحاء العرب المشهورين الّذين سَمع منهم العلماء وشيءٌ من أخبارهم وأنسابهم".[2]

وقد عُدَّ أخذُ اللّسان العربيّ عن بعض العرب، ثمّ توثيقُ بعضهم دون بعض من أظهر أسباب الخلاف بين علماء المِصرين، الكوفة، والبصرة. وقد اشتُهر أنّ من الكوفيّين "من أخذ عن قوم **لا يثق** بأكثرهم البصريّون"،[3] وفي مراتب النّحويّين أنّ "أهل الكوفة كلَّهم يأخذون عن البصريّين، ولكنّ أهل البصرة يمتنعون من الأخذ عنهم؛ **لأنّهم لا يرونَ الأعراب الّذين يحكون عنهم حُجّة**".[4] وقد تعاظم القول حتّى نُظم فيه وحُفظت عنه آثار؛ وإنّ حسْبَنا من النّظم قول اليزيديّ (ت 202هـ):

---

[1]) مراتب النّحويّين: ص86.

[2]) الفهرست: ص70.

[3]) مراتب النّحويّين: ص92.

[4]) المصدر السّابق: ص90.

كنّا نقيس النّحو فيما مضى   على لسان الـــــعرَب الأوّلِ

فجـــاء أقـــــوام يقيسونـــهُ   على لُغا أشـــياخ قُطْرُبُّـــلِ

فكلُّهمْ يعمل في نقض مــــا   بــــه يصابُ الحقّ لا يأتـــلي

إنّ الكسائيّ وأصحابَـــــهُ   يرقَونَ في النّحو إلى أسفلِ[1]

أمّا الرّياشيّ (ت 257هــ) فقد شاع قوله يَفْخَر على الكوفيّين، ويزدريهم:

"إنّما أخذْنا اللّغة عن حَرَشَة الضّباب، وأَكَلَة اليرابيع، وهؤلاء أخذوا اللّغة عن أهل السّواد؛ أصحاب الكواميخ، وأَكَلَة الشّواريز"[2].

بيدَ أنّ الخلاف في الأخذ عن أولي السّلائق، بَلْهَ توثيقَهم، كان ظاهرًا بين نحاة البصرة أنفسهم؛ وقفنا منه على خلاف الأصمعيّ وأبي حاتم في الاحتجاج بالكُمَيْت، ثمّ بالأعرابيّ في مجلس أبي زيد والأصمعيّ،[3] بل لقد كان كتابُ سيبويه، ظهورَه أو بعيدَه، مُهمِّدَ ما ذهب إليه أبو عمرٍ ولِفُّـــهُ من تنقُّص طبقة من الشّعراء عن آخرها، هي طبقة الشّعراء الإسلاميّين.[4] وكان أنْ رسا ما استصحّ سيبويهِ من الاعتداد بشعر هؤلاء في الاحتجاج؛ مُستَهْترًا، في الكتاب، بأشعارهم.

---

1) نزهة الألبّاء: ص71.

2) أخبار النّحويّين البصريّين: ص68.

3) هذه الأطروحة: ص139-140.

4) تُنظَر: خزانة الأدب: 1/ 29-30.

وقد شاع أنّ من الفصحاء مَن كان يغشى مجالس العلماء، وهم في أوّل غِشْيانِهم كانوا يستوحشون من كلام النّحاة حتّى قال قائلهم "أراكم تتكلّمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا".[1] حتّى بلغَ بعضُ هؤلاء، في التّمرّس بصناعة النّحو، ما رقا به إلى أنْ يُعْرَفَ بمذهب نحويّ يشايعُه دون غيره، والمثالُ هنا أبو مالكٍ عمرو بن كِرْكِرَةَ[2] الّذي نُصَّ على أنّه "كان بصريّ المذهب."[3]

كذلك فقد سُمّي من الأعراب من كان يعلّم في البادية، مثلُ ابن كِرْكِرَةَ نفسِه، كما سُمّي منهم من كان يعلّم في الحضَر، مثل أبي البيداء الرّباحِيّ،[4] وهو "أعرابيّ نزل البصرة، وكان يعلّم الصّبيان بأجرة، أقام بها أيّامَ عمرِه يؤخَذ عنه العلم".[5] أمّا التّصريح بصحبة العلماء فلنا أن نلتمس مثالَه من ترجمة أبي فَيْد مُؤرِّج بن عمرو السَّدوسيّ؛ وقد نُصَّ على أنّه "قدم من البادية ولا معرفة له بالقياس في العربيّة"،[6] وكان يقول: "أوّلُ ما تعلّمت القياس في حلقة أبي زيد الأنصاريّ بالبصرة"،[7] ثم صار "من أصحاب الخليل".[8]

ولعلَّ فيما أحلْنا إليه مَغنًى عن التزيُّد من النّقل الّذي يفيد في باب المعرفة، لكنّه حشوٌ، هنا، في بناء العلم. والّذي نحن أعنى به، في هذا المقام، الإنباهُ على أنّ الفصحاء لم يكن ينفي

---

[1]) إنباه الرّواة على أنْباه النّحاة: 42/2.

[2]) مكسور الكافَين في مراتب النّحويّين: ص40.

[3]) الفِهرست: ص71، ويُنظر: مراتب النّحويّين: ص40-41.

[4]) الفهرست: ص70.

[5]) المصدر السّابق.

[6]) نزهة الألبّاء ص105.

[7]) المصدر السّابق.

[8]) الفهرست: ص70، وتُنظر ترجمته في: مراتب النّحويّين: ص67، وأخبار النّحويّين البصريّين: ص38، و41.

الفصاحةَ عنهم علمُهم بالعربيّة، وبمذاهب العلماء في قياسها؛ وانظر في هذا النّصِّ من ترجمة الخليل في مراتب النّحويّين، وفيه أنّ أبا زيد، وأبا عبيدة، والأصمعيَّ "أخذوا عن أبي عمرو اللّغة والنّحو والشّعر، ورووَا عنه القراءة، ثم **أخذوا** بعد أبي عمرو عن عيسى بن عمر، وأبي الخطّاب الأخفش، ويونُسَ بنِ حبيب، **عن جماعة من *ثقات* الأعراب *وعلمائهم***، مثلُ أبي مهديّة، وأبي طفيلة، وأبي البيداء، وأبي خيرة، واسمُه إياد بن لَقيط، وأبي مالك عمرو بن كركرة، صاحب النّوادر من بني نُمير، وأبي الدُّقَيش الأعرابيّ، وكان أفصح الناس، وليس الّذي ذكرنا دونه، **وقد أخذ الخليل أيضًا عن هؤلاء، واختلف إليهم.**"[(1)]

وعليه فإنّ توثيق ذي السّليقة لا يفسده علمه بالعربيّة، أو جمعُه معرفة الماهيّة إلى معرفة الكيفيّة knowing-how and knowing-that أو العلمَ بكيفيّةٍ إلى "نفسِ كيفيّةٍ" إنْ شئت عبارة ابن خلدون.[(2)]

وهو مبدأ متّسقٌ ونظريّةَ النّحو العربيّ العامّة، ظلَّ مُضمَرًا إلى أن أُظهر، بعدُ، في زعْم أنّ العرب قد أرادت من العلل والأغراض ما نسب العلماء إليها، وحملوه عليها.[(3)] فما تأتي به سليقة الفصيح، وما يُنْبَط بقياس العالم الصّحيح إنّما يَخرجان من مِشكاة لا يُحِقُّ عملَ النّحويّ إلاّ أنْ تكون واحدة، ولذلك عُدّت واحدة.

ولا يَشْغَبْك عن ذلك أمثالُ ما نطالع من خبر ابن بشير وأبي الفضل العَنبريّ، فيما روى الجاحظ، أنّ العَنبريّ "لو عرف التّـــقييد لم يلتفت إلى روايته"؛[(4)] فلكَ أن تجعل مِثل هذا

---

[1]) مراتب النّحويّين: ص40.

[2]) مقدّمة ابن خلدون، دار إحياء التّراث العربيّ: ص560.

[3]) يُنظر: الخصائص: 237/1، وهذه الأطروحة: ص148-149. وفي الخصائص كذلك: "فإن قلت: ومن أين يُعلم أنّ العرب قد راعت هذا الأمر، واستشفّته، وعُنيت بأحواله، وتتبّعته حتّى تحامت هذه المواضع التّحاميَ الّذي نسبته إليها، وزعمْتَه مرادًا لها؟ ... قيل له: هيهات! ما أبعدك عن تصوّر أجوائهم، وبعد أغراضهم، ولطف أسرارهم!" 72/1، ويُنظر مفهوم "العلّة الحِكْميّة" عند الرّمّاني في الحدود: ص85.

[4]) هذه الأطروحة: ص185.

محصورًا في الفصحاء من غير الّذين صاحبوا العلماء، وأصبحوا منهم، وقلْ مثلَ ذلك في الأعراب الّذين كان "يُبَهْرِجهم" النّحاة؛ أنْ بدا منهم فَهم اللّحن.[1]

وقد ظلَّ علماءُ الأعرابِ أو الفصحاءُ العلماءُ طبقةً لها طُلّابُها الّذين يَكفُلون رواج ما عندها، منمازة من العلماء غير أولي السّليقة العربيّة، وعن أولي السّلائق الّذين لم يتمهّروا في صناعة العربيّة، حتّى احتال بعض الأدباء لاستلحاق لقب الأعرابيّ؛ فيُحكى أنّ أبا محمّد الغَنْدَجانيَّ المعروفَ بالأسود الأعرابيّ (ت 430هـ)، ولم يكن من الأعراب، " كان يتعاطى تسويد لونه؛ فكان يدّهن بالزّيت، ويقعد بالشّمس يتشبّه بالأعراب؛ ليتحقّق تلقيُبه بالأعرابيّ."[2]

وإنّما أفضنا في هذا كلّه ونحن أعنى منه بالفصيح المنصوص، باللّفظ الصّريح، على أنّه ثقة؛ ميزَه من الفصيح الّذي أُخذ عنه اللّسان العربيّ دون النّصّ على توثيقه، ولنبيّن هذا الّذي جاء في طَيّ الأعمال الّتي أنجزها علماء العربيّة، وما حُفِظ عنها من أخبار؛ لعلّ هذا الفرق يَقِر في النّفْس قبل أن نبلغ ما نريد من البناء عليه.

ولعلَّ من أهمّ المسائل الّتي تُبنى على توثيق العربيّ قَبولَ أفراده. جاء في الخصائص في: "بابٌ فيما يرد عن العربيّ مخالفًا لما عليه الجمهور: إذا اتّفق شيء من ذلك نُظر في حال ذلك العربيّ، وفيما جاء به، فإنْ كان الإنسان فصيحًا في جميع ما عدا ذلك القَدْر الّذي انفرد به، وكان ما أورده ممّا يقبل القياس، إلاّ أنّه لم يرِدْ به استعمال إلاّ من جهة ذلك الإنسان، فإنّ

---

[1]) يُنظر في "البهرجة" مصطلحًا ومفهومًا: هذه الأطروحة: ص184-187.

[2]) نزهة الألبّاء: ص267.

الأَولى في ذلك أن يُحسَن الظّنُّ به، ولا يُحمل على فساده."[1] فإذا انفرد بما لم يُسْمَع من غيره ما يخالفه وجب قبوله.[2]

وفي صفة هذا العربيّ يقول ابن جنّيّ: "لو جاء شيء من ذلك عن ظَنين أو متّهَم أو مَن لم تَرقَ به فصاحته، ولا سبقت إلى الأنفس ثقته كان مردودًا غيرَ متقبَّل".[3]

وعليه فلا بُلْغةَ بالفصاحة، في قَبول الأفراد، إلاّ أن ترقى بصاحبها إلى رتبة الثّقة. ومن شروط هذه الرّتبة اثنان ذكرَهما ابن جنّيّ: أمّا أوّلُهما فأنْ يكون "الإنسان فصيحًا في جميع ما عدا ذلك القدر الّذي انفرد به". ولازم مسموعِه الفصيحِ، هنا، كَثْرتُه.

وأمّا الثّاني: فأنْ يكون "ما أورده ممّا يقبل القياس". ولازمه موافقةُ المسموع الفرْدِ، هنا خاصّة، مذهبَ العالم في القياس.

ونحن نُرْدف ما قال ابن جنّيّ ***باختبار مذاهب الفصيح في القول عامّة، وعرضِها على مذاهب العالم في القياس. وعليه مَعقِد القول على الحدس اللّغويّ، من هذا الوجه.***

---

[1]) الخصائص: 385/1 ، ويُنظر: المزهر في علوم اللّغة وأنواعها: 248/1 ، والاقتراح: ص22.

[2]) يتابَع ذلك في الخصائص: 24/2 من "باب في الشّيء يُسمَع من العربيّ الفصيح لا يُسمع من غيره": 21/2– 28. ولا يغرّنّك قوله: "العربيّ الفصيح" في التّعلّة دون النّصّ على توثيقه؛ فقد أنبهنا على أنّ التّوثيق كفيئه ثبوت الشّهادة بفصاحة العربيّ بالنّصّ الصّريح عليها؛ وذلك قوله في هذا الباب، ومحلُّه ما انفرد به ابن أحمرَ الباهليُّ: " والقول في هذه الكلم المقدّم ذكرها وجوب قبوله؛ وذلك **لما ثبتت به الشّهادة من فصاحة ابن أحمر**.": 24/2.

[3]) المصدر السّابق: 25/2. ويُنظر: المزهر: 250/1، والاقتراح: ص23 .

فـــي استحــــداث أحكام الحـــــدس اللّغـــــويّ عنـــد أصحـــاب الصّناعة:

ونتبلّغ، هنا، بالقول على ما كان من مكانة حدس الصّناعة، يليه عَرضٌ لوقائعَ تُبِين وجه استحداثه في تاريخ العربـــــيّة، وهو مطلبٌ قد يزيد من تمكين بلوغه في النّفس بعضُ ما نطالعُ في ثاني الفصلين من هذا الباب.

في مكانة حدس الصّناعة:

وإذا كان العلماء معوِّلين على الصّناعة في ردّ شطر وافرٍ ممّا قالت العرب، فقد كانت هي معوَّلَهم في اختراع ما لم تقلْ. وممّا يشهد بذلك ميزُ سيبويهِ النّاصعُ قياسَ النّحاة ومذاهبَهم من كلام العرب؛ فانظر إليه يقول: "وأمّا قول النّحويّين: قد أعطاهوكَ، وأعطاهوني **فإنّما هو شيء قاسوه لم تَكلَّم به العرب، ووضعوا الكلام في غير موضعه**"،[1] وقال في "أعطاهوني:

"**لا تكلّم به العرب، ولكنّ النّحويّين قاسوه**".[2] وفي باب "ما ينصرف من الأفعال إذا سمّيتَ به رجلًا قال: "وأمّا عيسى فكان لا يصرف ذلك. **وهو خلاف قول العرب؛ سمعناهم يصرفون** الرّجل يسمّى: كَعْسَبًا؛ وإنّما هو فعل من الكَعْسَبَة، وهو العدو الشّديد مع تداني الخطا".[3]

---

[1]) الكتاب: 364/2.

[2]) المصدر السّابق : 363/2–364.

[3]) المصدر السّابق: 206/3–207.

وفرَّعَ بابًا من بابٍ تَعِلّتُه: "هذا باب يُختار فيه أن تكون المصادر مبتدأة مبنيًّا عليها ما بعدَها وما أشبهَ المصادرَ من الأسماء والصِّــفات"،[1] فقال:

"هذا بابٌ منه استكرهه النّحويّون، وهو قبيح، ***فوضعوا الكلام فيه على غير ما وضعت العرب***."[2]

وانظر كذلك في قوله: "**وإلاّ خالف جميع العرب والنّحويّين**"؛[3] فإنّ العطف فيه عطف متخالفَين. ويقول: "وأمّا يونُسُ فكان يقول: من قُدّامَ، ويجعلها معرفة. وزعم أنّه منعه من الصّرف أنّها مؤنثة ... **وهذا مذهب، إلاّ أنّه ليس يقوله أحد من العرب.**"[4]

وأينما وجدتَ ضروب قول سيبويه: "والّذي ذكرت لك قولُ الخليل، ورأينا العرب توافقه بعدما سمعناه منه"،[5] علمت أنّ الخليل لم ينقل سماعًا، وإنّما بنى قياسًا، ومثاله: "وزعم الخليل ... وكذلك وجدنا العرب تقول".[6] وإنّ هذا الّذي نحن فيه ليَقذف بالشّكّ في فؤاد المرء وهو يحاول أن يَميز ما قاس العالم ممّا حكى عن العرب.

---

[1]) المصدر السّابق: 328/1.

[2]) المصدر السّابق: 334/2، وهو أنّ النّحاة وصفوا كلّ واحد من الوَيح والتَّبّ "على غير الموضع الّذي وضعته العرب".

[3]) المصدر السّابق: 19/2.

[4]) المصدر نفسه: 291/3، ويُنظر: 309/2، ويُنظَر قولُه: "والّذي ذكرتُ لك في جميع ذا قولُ يونُس": 422/3، وقوله: "وهو قول أبي عمرو، والخليل، ويونس": 217/3.

[5]) المصدر السّابق: 117/2.

[6]) المصدر السّابق: 395/1 ، و484/3. ومِثْلُه : "وزعم ... وسألنا العرب فوجدناهم يوافقونه"، والإحالة إلى الخليل: 290/3.

وقد ألفينا السّيرافيَّ في شرح الكتاب يرتاب كبعض الّذي ارتبنا، فلم يُطق إلاّ أن يُعرب بشيء منه فقال: "نُدْبةُ الصّفة قولُ يونُسَ والكوفيّين. والّذي حكاه سيبويهِ عن يونُسَ ***لست أدري: ألحاق علامة النُّدْبة له من قياس يونُسَ، أو ممّا حكاه عن العرب فنحتجّ له به***".[1] ونصّ سيبويه: "وأمّا يونُسُ فيُلحق الصّفةَ الألفَ، فيقول: وازيدُ الظّريفاهْ، واجمجمتيَّ الشّاميَّتَيْناهْ"[2].

وقد يُزعَم أنّ مذهبَنا هذا يُحَجُّ بقول سيبويه: "وجميعُ ما وصفناه من هذه اللّغات سمعناه من الخليل، رحمه الله، ويونُسَ عن العرب."[3] ونحن نُنْبِّه على أنّ هذا من رأي من أخلد إلى الغفلة؛ إذ هو يحتجُّ بنصّ مبتور عن المحلّ؛ وتمام النّصّ، في هذا المَحَلّ، قول سيبويه: "واعلم أنّ كلَّ شيء ابتدأتُه **في هذين البابين** أوّلاً فهو القياس، وجميع ما وصفناه من هذه اللّغات سمعناه من الخليل، رحمه الله، ويونُسَ عن العرب."[4] فقوله هذا مقصور على ما ورد من لغات العرب في البابين من كتابه لا في عامّة الكتاب."[5]

---

[1]) المصدر السّابق: 226/2.

[2]) المصدر السّابق. ويُنظر قول السّيرافيّ: "وكأنه قد سمع: "على أيُّهم أفضل" أكثر من "بأيّهم"، أو المسموع هو "على أيُّهم" ، ويكون "بأيُّهم" قياسًا عليه؛ لأنّه لا فرق بينهما". 401/2 ، حاشية 2.

[3]) المصدر السّابق: 214/2.

[4]) المصدر السّابق.

[5]) عنى باب: "ما تضيف إليه ويكون مضافًا إليك قبل المضاف إليه": 213/2–214، وباب: "إضافة المنادى إلى نفسك": 209/2–213.

ويَعضُد ذلك قولُه: "سمعنا جميع ما ذكرنا لك **من الإمالة والنّصب *في هذه الأبواب*** من العرب." 143/4.

وندع هذا وزعَماته لنقف على أنّ سيبويه قد يبدو مسلِّمًا للعرب يقدّم سليقتها على القياس، وإنّما هو، واحدٌ من أهل الصّناعة، ينوّه من المسموع بما يتّفق وقياسَه، ولا يضحّي بقياسه في سبيل التّسليم لمسموع أو منقول ينقض مذهب الصّناعة عنده. انظر إليه يقول:

"ولو قالت العرب: "اضرب أيٌّ أفضلُ" لقلتُه، ولم يكن بدٌّ من متابعتهم."[1]

وهو بذلك يخالف، في هذا الموضع، قولَ يونُسَ والخليلِ؛ ويبدو مسلّمًا للعرب؛ قال: "ومِن قولهما: اضربْ أيٌّ أفضلُ."[2]

وممّا يدلّ على أنّ فيصل مراجعه قياسُه لا متابعةُ العرب أنّه غلّط العرب إذْ لم يوافق قولُهم مذهبَه في القياس؛ قال: "فأمّا قولهم مصائب فهو غلط منهم؛ وذلك أنّهم توهّموا أنّ مصيبة فَعلية، وإنّما هي مُفْعِلة. وقد قالوا: مصاوب."[3] وقال: "وزعم أبو الخطّاب أنّ ناسًا من العرب يقولون: "ادعِهْ" من دعوت، فيكسرون العين، كأنّها لمّا كانت في موضع الجزم توهّموا أنّها ساكنة؛ إذ كانت آخرَ شيء في الكلمة في موضع الجزم، فكسروا حيث كانت الدّال ساكنة؛ لأنّه لا يلتقي ساكنان. كما قالوا: ردِّ يا فتًى. وهذه لغة ردئية، وإنّما هو غلط، كما قال زهير:

بدا ليَ أنّي لستُ مدركَ ما مضى ولا سابقٍ شيئًا إذا كان جائيا"[4]

---

[1]) المصدر السّابق: 402/2.

[2]) المصدر السّابق: 401/2.

[3]) المصدر السّابق: 356/4.

[4]) المصدر السّابق: 160/4. وقد جَعَل الخليلُ بمنزلة "ولا سابقٍ شيئًا" قولَ الأعشى:

إن تركبوا فركوب الخيل عادتُنا أو تنزلون فإنّا مَعشَرٌ نُزُلُ

فانظر إليه يغلّط العرب وزهيرًا، ويردُّ قول الخليلِ ويونُسَ فيما يخالف قياسه. وما عمَدنا إلى كتاب سيبويه إلاّ تِبيانَ مفهومِ القياس عند نحاة العربيّة الأوائل؛ إذ هو ثاوٍ وراء ما يصدر عن حدوسهم اللّغويّة من أحكام، وما كنّا لنحتكم فيه إلى ما اختار الأنباريّ من حدود القياس في لمع الأدلّة.[1]

ونحن نجهر، هنا، بالمخالفة عن النّظر إلى أضراب القياس في العربيّة خِيرةً من أنواع القياس في أصول الفقه؛ فهنَّ لسن عندنا العلّةَ والشَّبَه والطّرد.[2] ولا يخرجنا القول على هذه الأضراب أو على غيرهنَّ عن القصد،[3] وقد انفكّت جهة الكلام، واختلف أصل النّظر. وإذا كان عمل الأنباريّ، ومن قَبلِه ابنُ جنّيّ، اجتهادًا في فهم القياس أو إرادةً له على غيره،[4] فلا

فعدّ سيبويه تأويله بعيدًا: 51/3، ويُنظر المصدر نفسه: 155/2.

[1]) حدّ الأنباري القياس بقوله: "هو في عرف العلماء: عبارة عن تقدير الفرع بحكم الأصل، وقيل: هو حمل فرع على أصل بعلّة، وإجراء حكم الأصل على الفرع، وقيل: هو إلحاق الفرع بالأصل بجامع. وقيل: هو اعتبار الشّيء بالشّيء بجامع". لمع الأدلّة في أصول النّحو: ص93. وقد جاء حدّ القياس عنده على ما تقدَّمَ رَجْعًا عن أنّ علماء أصول الفقه لم يكونوا متّفقين على حدّ واحد للقياس: يُنظر: بحوث في القياس: ص52-88، ونظريّة القياس الأصوليّ: ص20-23.

[2]) لمع الأدلّة في أصول النّحو: ص93.

[3]) مثل القياس الاستعماليّ وقياس الأحكام في: الأصول: دراسة (إيبستمولوجيّة) لأصول الفكر اللّغويّ العربيّ: ص174، ويُنظَر: قياس النّصوص، وقياس الظّواهر في: أصول التّفكير النّحويّ: ص85-94، والقياس الصّحيح والقياس والخطأ في: من أسرار العربيّة: ص40، والتّطوّر اللّغويّ: مظاهره وعلله وقوانينه: ص103-105، ولحن العامّة والتّطوّر اللّغويّ: ص47-50.

[4]) يُنظر لمع الأدلّة: ص93. وقد جعل ابن جنّيّ علل النّحو أقرب إلى علل المتكلّمين من علل المتفقّهين. الخصائص: 48/1، وقال: "وكذلك كُتُبُ محمّد بن الحسن رحمه الله إنّما يَنتزع أصحابنا منها العلل". المصدر نفسه : 163/1 . ويُنظر: الاقتراح: ص51 . ووفاة محمّد بن الحسن صاحب أبي حنيفة في سنة 198هـ.

نحسب خلافًا ينشِب على أنّ مرجع القول، هنا، النّصوصُ التي حكت لفظ القياس عند النّحاة المتقدّمين، وإنّ عمدتَها لَكتابُ سيبويه، وإنّ به لَلْمُسْكةَ والمعتصَم.

وبغير هذه الرّؤية لا قِبَلَ لنا باستكناه ما كان يثوي وراء الحدس، ويُطلق اليدَ فيه. ولقد وطّأنا، فيما مضى من القول على القياس لهذا الفرش مصارحةً بمواردنا، وبالوجوه التي نرتضي في الاستدلال. فإنْ شئت حدًّا يَميز قياس العربيّة من القياس في سائر العلوم قلت:

هو مذاهب أصحاب الصّناعة في المسموع والمنقول قبولاً أو ردًّا، وفي توهُّم الممثَّل.

فـــــــــــــــ" مذاهب": لفظ دلَّ الجمع فيه على الكثرة والتّخالف.

وأصحاب الصّناعة: علماء العربيّة.

والمسموع والمنقول: مسموع العالِم من الفصحاء مشافهة، ومنقولُه إليه من كلامهم.

والقَبول أو الردّ: حكم العالم في المسموع أو المنقول، وهو ليس واحدًا؛ فمنه ما يختلف بين أهل المذاهب، كما أنّه يختلف عند صاحب المذهب الواحد.

وآخرُ الحدّ توهُّم الممثَّل. والممثَّل قسيم المستعمَل، شريطةَ أن تفرض صحّة القسمة، وهو إجابة صاحب الصّناعة عن السّؤال: كيف كان لصاحب السّليقة أن يبني كذا لو بنى، أو يقولَه لو قال؟

وإنّما كان من اللّازم أن يُستبصَر ذلك ليُعلَم أنّ أصحاب الصّناعة كانوا يَصْدرون في حدوسهم اللّغويّة عن أصول ومذاهبَ لَمْ تُبنَ دَفْعَة، بل كانت تُبتنى في أثناء العمل على جمع

الذّخيرة اللّغويّة Linguistic Corpus، ووفاقَ ما يقضي به الخضوعُ للضّرورة التّجريبيّة، وأشكالِ الملابسة التّداوليّة pragmatic accompanying؛ ولقد أعرب أبو عليّ الفارسيُّ (ت 377ه) بشيء من هذا حيث قال في هيهات: "أنا أُفتي مرّةً بكونها اسمًا سُمّيَ به الفعل؛ كصَهْ، ومَهْ، وأُفتي مرةً أخرى بكونها ظرفًا؛ على قدر ما يحضرني في الحال."[1] وهو ما يُفَسَّر به ما عُرِف عن الأخفش سعيد بن مَسْعَدة (ت 208ه) من كثرة المذاهب، وفيه يقول أبو عليّ الفارسيّ: "ومذاهبُ أبي الحسن كثيرة."[2]

كذلك روى ابن جنّيّ قول أبي عليّ: "قلت لأبي عبد الله البصريّ: أنا أعجب من هذا الخاطر في حضوره تارة، ومغيبه أخرى. وهذا يدلّ على أنّه من عند الله. فقال: نعم، هو من عند الله، إلاّ أنّه لا بدّ من تقديم النّظر. ألا ترى أنّ حامدًا البقّال لا يخطر له؟"[3] فما يحضر في الحال من الخاطر موقوفٌ على ما يقدَّم من النّظر. وإنّ في تغيّره لَثِباتَ القول بتجريبيّته، ونفي القبليّة عنه.

ونحن موكولون في الإبانة عن ذلك إلى جملة من الأخبار التي حفظت لنا ما قال العلماء من فَوْرِهم في الجواب عن بعض المسائل، معارضين إيّاه بغيره ممّا يُستدعَى في تجلية القصد.

---

[1]) الخصائص: 206/1.

[2]) المصدر السّابق.

[3]) المصدر السّابق: 207/1.

ومن يَنْتَبِشْ من تراث العربيّة مصطلحًا لهذا الجواب يجدْ أبا عليٍّ الفارسيَّ يدعوه ***جواب ميدانيّ***، مائزًا إيّاه من الجواب بعد الرّويّة ومراجعة المبادئ والأصول؛[1] فيُروى:

> أنّه اجتمع مع عَضُد الدّولة في الميدان، فسأله عَضُد الدّولة: بماذا ينتصب الاسم المستثنى، نحو: قام القوم إلاّ زيدًا؟ فقال أبو عليّ: ينتصب بتقدير: استثنى زيدًا. فقال له عَضُد الدّولة، وكان فاضلًا: لمَ قدّرت استثنى زيدًا، فنصبت؟ وهلاّ قدّرت: امتنع زيدٌ، فرفعت؟ فقال له أبو عليّ: هذا الجواب الّذي ذكرته ***جواب ميدانيّ***، وإذا رجعت ذكرت لك الجواب الصّحيح. [2]

ولسنا نريد، هنا، لغير القول: إنّ أحكام الحدس اللّغويّ التي تصدر عن علماء اللّغة وعمّن يتكلّمونها بالسّليقة سواءٌ في البراءة من أيٍّ صفةٍ، أُلحِقتْ بها، زَعَمتها تنبّئ بالحقيقة اللّغويّة، ومازتها في سبيل حسم جملة من مسائل اللّغة الطبيعيّة المتعلّقة بالمشكل اللّغويّ الصِّرف.

---

[1]) أعني أصول صناعة العالِم في مذهبه لا أصول النّحو التي هي أدلّته. وهو من قوله: "إنّ العرب ليست لهم أصول يراجعونها". تُنظر هذه الأطروحة: ص180.

[2]) نزهة الألبّاء: ص233.

في وقائع الاستحداث:

أمّا المحفوظ من وقائع استحداث الحدس اللّغويّ عند أصحاب الصّناعة فمنه ما روي أنّ المازنيّ لمّا اتّصل به الخبر أنّ أبا حاتم السَّجِستانِيَّ يلحّن سَعيد بنَ جُبَيرٍ في قراءته: "أجعلتم سقاية الحاجِّ **وعِمارةَ المسجدَ الحرامَ**"، بنصب (المسجدَ) و(الحرامَ) معًا،[1] تشدّد في النّكير على أبي حاتم حتّى قال:

"ليس من مات فاستراح بميْتٍ   إنّمـــــا الــميْتُ ميـّـتُ الأحيــاءِ

كأبي حاتم في النّحو، ثمّ قال: حرف قرأ به سَعيد بنُ جُبَير، وله مذهب في النّحو يعترض فيه فيقول: هو لحن! ثم أنشد المازنيُّ قول أبي الأسود:

فألفيتُــهُ غـــيرَ مُستعتبٍ   **ولا ذاكرَ اللهَ** إلاّ قلـــيلا

أراد : ولا ذاكرًا اللهَ، فأسقط التّنوين".[2]

كذلك عنَّ للمازنيّ، وهو الّذي لم ينكر تلحينَ أبي زيد النّحويِّ أبا السَّمَّال، وكان يرويه؛ روى: "وكان أبو السَّمَّال يقرأ حرفًا يلحن فيه بعد أن كان فصيحًا، وهو قوله تعالى: "إنّكم لذائقوا

---

[1]) البحر المحيط: 22/5، التّوبة: من الآية 19.

[2]) دقائق التّصريف: ص113. قال سيبويه: "وزعم عيسى أنّ بعض العرب ينشد هذا البيت لأبي الأسود الدّؤليّ: فألفيتُــــهُ غــــيرَ مُستعتبٍ **ولا ذاكرِ الله** إلاّ قلـــــيلا"

يُنظَر: الكتاب: 169/1، ويُنظَر ما علّق سيبويه عليه.

العذابَ الأليمَ"".[1] بنصب (العذابَ) و(الأليمَ) معًا. ومقتضى الصّناعة أنّ سقوط النّون من (ذائقون) كفيءُ سقوط التّنوين من (عِمارة)؛ إذ هما، في مقتضى العمل، سواء.

لكنّه خاطر المازنيّ مسلِّمًا تلحين أبي السَّمّال، وخاطرُه في النّكير على أبي حاتم. وهو ممّا يسْعِدُنا على القول: **إنّ الحدسَ، على وجه التّحقيق، لا يتجرّدُ لصفةٍ خالصة.**

فإنْ كان من مبدأ لغويّ صُدِرَ عنه، هنا، فإنّ الحدس اللّغويّ لا قِبل له بميز ما وافقه ممّا دُخِل عليه، وخالف عنه. وخلاف حدس العالِم عن مذهبه في الصّناعة ذائع غير منكور، وإنّما أنبهنا على ما خَفِي منه فأبرزناه، ومثّلنا له بما عرضنا من حديث المازنيّ.

وإن شئت المُظهر فانظر في التّمثيل له مجلس الكسائيّ مع اليزيديّ بحضرة الرّشيد، وفيه:

سأل اليزيديّ الكسائيّ بحضرة الرّشيد، وقال: انظروا، في هذا الشّعر عَيب؟ وأنشده :

ما رأينا خَرَبًا نَقْـــــــــــــــــــ قَرَ عنهُ البيضَ صقرُ

لا يكون العيرُ مهرًا لا يكـــــــــــون المُـــــهْرُ مـــُـــهْرُ

---

[1]) كذا رسمُها في المصحف بألف بعد الواو: الصّافّات: من الآية 38. والخبر في الإيضاح لأبي عليّ الفارسيّ: ص137-138.

فقال الكسائيّ : قد أقوى الشّاعر. فقال اليزيديّ: انظر جيّدًا. فقال: أقوى؛ لا بدّ أنْ ينصِب المُهرَ الثّاني على أنّه خبرُ كان. قال: فضرب اليزيديّ بقَلَنْسُوَته الأرض. وقال: أنا أبو محمّد. الشّعر صواب؛ إنّما ابتدأ، فقال: المهرُ مهرُ. فقال له يَحيى بنُ خالد: أتتكنّى بحضرة أمير المؤمنين، وتكشف رأسك! والله لخطأ الكسائيّ مع أدبه أحبُّ إلينا من صوابك مع فعلك. فقال: لذّةُ الغَلَب أنْستني من هذا ما أُحسن." (1)

وقد أسْعَدَ اليزيديَّ على تغفُّلِ الكسائيِّ الوقفُ على (مهرًا)؛ وهو وقف عَروضيّ لبَس على الكسائيّ وجهَ البيت. ولو أنَّ الكسائيّ أُنْشد: لا يكون العيرُ مهرًا لا يكون؛ المهرُ مهرُ، بالوقف المختلَس على (لا يكون) الثّانية، لظهر أنّها توكيدٌ لفظيّ للأولى، ولَعَدِم هذا البيتُ، على ما أراد اليزيديُّ، محلَّ اختبار الحدس.

ومن ذلك ما روي من أنّ الجَرْميّ حين قال في مجلس الأصمعيّ: "أنا أعلم النّاس بالنّحو" سكت عنه الأصمعيّ ساعة ثم قال له: "يا أبا عمر، كيف تنشد:

قد كُنَّ يُكْنِنَّ الوجوهَ تستُّرًا   فالآن حيـــــــــنَ **بَدَيْنَ** للنُّظّار (2)

---

(1) مجالس العلماء: ص195.

(2) البيت للرّبيع بن زياد العَبسيّ، وهو من أبيات الحماسة: 180. والعَجُزُ فيه:

كيف تقول: بدَيْنَ أو بدَأْنَ؟ قال أبو عمر: بدَأْنَ. فقال له الأصمعيّ: يا أبا عُمر، أنت أعلم النّاس بالنّحو! يمازحه، وإنّما هو بدَوْنَ؛ لأنّه من بدا يبدو؛ أي ظهرنَ".[1]

ونحن نرجّح أن يكون الأصمعيُّ خيّره بين (بدَأْنَ، وبدَيْنَ) كما هو في هذه الرّواية،[2] على أنْ يكون خيّره، كما في غيرها، بين (بدَوْنَ، وبدَأْنَ)؛[3] إذ التّخيير بين جوابين كلاهما خطأٌ أمْعَنُ في التّمويه من التّخيير بين اثنين أحدُهما صواب. وهذا القول موقوفٌ على ما بُنيَ عليه حدس الأصمعيّ الّذي يرى إنشاد (بدَيْنَ) خطأً؛ إذ يُروى عَجُز هذا البيت غيرَ هذه الرّواية؛ فيُروى:

فاليومَ حين **بديْنَ** للنُّظّار[4]

ويُروَى:

فاليومَ حين **برزن** للنُّظّار[5]

فاليـــــــوم حيـــــن **برزْن** للنُّظّـــــــار

[1]) مجالس العلماء: ص111، ويُنظر هذا المجلس في مجالس العلماء كذلك: ص234، وفي الخصائص: 300/3.

[2]) وكما في إنباه الرّواة: 81/2-82.

[3]) نزهة الألبّاء: ص115.

[4]) إنباه الرّواة: 81/2.

[5]) ديوان الحماسة: ص180.

وقد بدا في هذا الخبر أنّ العلماء كانت تُصلح الشّعر، وتُصلح الرّواية وفاق مذاهب الصّناعة، ثمّ ظهر أنّ رواية البيت بالياء من (بدَيْنَ) ليست خطأ في مذهب الرّواية، وإنّما هي خطأ في دراية الأصمعيّ، بل لا عجبَ أنْ تكون الرّواية بالواو من إصلاح الأصمعيّ؛ وأنْ يملك هذه الجرأةَ مِن النّحويّين مَن كان مرجعًا في الرّواية.

وإصلاحُ الرّواةِ الشّعرَ بابٌ مطروق لا نحسِب الحاجة تمسُّ، هنا، إلى التّفصيل فيه؛ وقد كان رواة الفرزدق "يعدّلون ما انحرف من شعره"،[1] كما كان رواة جَريرٍ "يقوّمون ما انحرف من شعره، وما فيه من السِّناد."[2] وكان ابن مُقْبِل يقول: "إنّي لأُرسل البيوت عوجًا فتأتي بها الرّواة قد أقامتها."[3] وقد كان الأصمعيّ من العلماء الرّواة،[4] يصلح الشّعر على ما يرتضي من عيار الصّناعة، وكان هو وخلفٌ الأحمرُ المقدَّمَين من هذه الطّبقة، عند الأخفش، على سائر الرّواة، ولكنّ **الأخفش عَدَّ الأصمعيَّ أعلمَ الرّجلين بالشعر؛ "لأنّه كان نحويًّا"**.[5]

وإنّ في ذلك لإشارةً إلى أنّ العلماء كانت تُؤوّل رواية الشّعر إلى مذاهب الصّناعة، سواءٌ بالحدس أو الرّوّية، وأنّ ذلك عُدَّ من العلم الّذي يَفْضُل به صاحب الصّناعة غيرَه.

---

1) الأغاني: 258/4.
2) المصدر السّابق.
3) مجالس ثعلب: ص481.
4) يُنظر ما كتب ناصر الدّين الأسد في المبحث الّذي تعلّته: "رواة علماء" في: مصادر الشّعر الجاهليّ: ص268-271.
5) نزهة الألبّاء: ص90-91.

وقد كان الأصمعيّ، حالُه في ذلك حالُ أضرابه، يجترئ على المرويّ فيُجاوز في تغييره باب النّحو إلى باب المعاني، لا يبالي أنْ يكون الشّعر يُروى للفحول كامرئ القيس، فتراه، وقد أنشد قول امرئ القيس:

رُبَّ رامٍ من بني ثُعَلٍ   مُخرجٍ زَنْديــه من سُتَرِهْ

يقول: "أما علِم أنّ الصّائد أشدُّ خَتْلًا من أن يُظهر شيئًا منه؟ ثمّ قال: فـــــــــ **(كفَّيْه)** إنْ كان لا بُدّ، أصلحُ." [1] وقد علّق المازنيّ على فعل الأصمعيّ قولَه: "فهو أصلحه: كفَّيْه."[2]

وما هو بإصلاح؛ لكنّه **تحريفٌ وتغيير**. ونحن نقول، في غير هذه الموارد: **إنّ عدَمَ النّصّ على "الإصلاح" ليس حجّةً على سلامة الأصل.**

ولعلّه بدا في طَيّ ما عرضنا أنّ قبول العالم للمنقول أو المسموع لم يحمل صفة الآليّة، وإنّما كان قبولاً جدليًّا؛ فالصّناعة مادّتها الذّخيرة، والذّخيرة يخضع ما فيها لحكم الصّناعة إنْ بالقَبول؛ دون إصلاح أو بعدَه، أو بالرّدّ.

---

[1]) الموشَّح: ص26. وفي رواية مُتْلِجٍ كفّيه، أي : مُدخِل.
[2]) المصدر السّابق.

الفصل الثّاني

في "ما وراء الحدوس اللّغويّة"

جامعة

لعلّ من السّائغ، أوّلَ هذا العِطف من الأطروحة، أن نفاتح بفرْضٍ من فروضه حُقَّ الإعرابُ به هنا، وإن كان استُبطِن في بعض ما مضى، وكأنّه كان من مهاده؛ ذلك أنّ تصديق العرب بأنّ أصحاب الصّناعة يلتمسون سليقة من دون السّلائق العربيّة لَيدفعُ صاحب التّنظير إلى أنْ يَفرضَ، أوّلَ الرّأيِ، أنّ صاحب العربيّة الّذي كان يحرص على أن يوافق لسانه صناعة العالِمِ أو قياسَه، كان يستر، في أحوال كثيرة، بعض لغته، فيتبرّأ من بعض، ويتنكّر لبعض، ولقد بسطنا القول على شيء ممّا كان يدفع جمهرة أرباب السّلائق إلى هذا الحرص. فإذا رُقبتْ قالتُـــنا، وعُلّق بها ما كان قبلَها في هذا الباب خاصّةً وما يجيء بعدُ، فلقد وُطِّئ في البناء النّظريّ الاطمئنان إلى أنّ الضّرورةَ التّجريبيّة، والملابسةَ التّداولية تتضافران على نفي صفة القبليّة a priori عن الحدوس المستحدَثة عند أرباب السّلائق العربيّة.

ونَرجِعك إلى وفود من وفد من البُداة والأعراب إلى الحضر يحملون الوعي الجديد لتبدأ جولة من تأجّج الخصومة بين السّليقة والصّناعة نصوّب النّظر على مظاهرها الجليّة مستفتحين بالإنباه على مسألتين:

أولاهما أنْ إذا كان الإعراب بالأصول التي كان النّحاة يبتنون العمل عليها غائبًا حتّى ظهر خصائص ابن جنّيّ فإنّ ذلك لا يلزم عنه أنّ أولئك النّحاةَ عملوا ولا أصول، أو أنّ ما اختُطّ، بعدُ، كان، على وجهٍ لا يَقبل المدافعةَ، تلك الأصول.

والآخِرةُ أنّنا ننتحي، هنا، صَوب ما لم يكن من قصد مَن تجرّدَ للكتابة في الأصول الاشتغالُ بالكشف عنه، كالّذي كان من ابن جنّيّ في الخصائص، أو الأنباريّ في لمع الأدلّة، ثمّ السّيوطيِّ في المُزهر، والاقتراح.

ونحن نُعير، هنا، مِنظارَنا؛ ليُرصَد به بعض ما رصدنا، عسى ذلك أن يُذهِب عن المرء ما قد يُداخله من السّآمة، وهو يطالع ما يَرِدُ هنا من أخبار شاعت في تاريخ العربيّة، وإنّ مَثَلَها مَثَلُ كلّ شيء؛ تتغيرّ صورته بتغيّر العين الّتي تبصره، والنّظريّة التي تفسّره. ولك أن تلتمس ذلك في فرْضنا أنّ الخصومة بين السّليقة والصّناعة قديمة قدمَ النّحو العربيّ في أوّليّة نشأته. ومن أجلى ما يسوّغ هذا الفرض تسويغُه في كل طارئ وسابق يكون طلابُهما، إنْ في الظّاهر، أو في الباطن، أو في كليهما واحدًا. ثم إنّ مصدرَ التَحصيل، ومنه آلتُه، وجوهرَه الّذي هو ماهيّتُه، وكثيرًا من أغراضه الّتي تُستيصَر بها غايتُه كلُّ ذلك شتّى. ثمّ إنّ سؤال الأوّليّة لا يجادَل في منزلته المُئسَّة، قلْ ذلك في نظريّة المعرفة Theory of Knowledgeوفي الإبستمولوجيا Epistemology.

وإذا كانت الصّناعة طارئة على السّليقة فإن ردّ الأوّليّة في الخصومة، وَفق فرضنا الأوّلِ، إلى أوّليّة الصّناعة لا يعدو في منطق الدّلالة أن يكون من مقتضى القول.

وهنا نعرض مثلين لشِرْكةُ ما وراء الحدسين؛ حدس السّليقة، وحدس الصّناعة؛ الأوّل من لِداد التّداوليّة، والآخِر من بدَوات الضّرورة التّجريبيّة، ثمّ نَعطِفُ على مَثَـلٍ للتّداوليّة، من مراغب التّوثيق ومخافة "البَهْرَجة"، أصلًا عاملًا في حدس السّليقة خاصّة، يليه مثلٌ لما كان يثوي في حدس الصّناعة عاملاً في مرويّات الحديث النّبويّ، وفي القراءات القرآنيّة.

شِرْكةُ ما وراء الحدسين

في اللِّداد: ثاويًا وراءَ الحدس

وقفنا، فيما مضى، على شيء من تخاصم العلماء في شأن مَن يُقتَدى بلسانه، وتؤخَذ عنه العربيّة، ومَن يُلحَّن ويُطَّرَح. ونحن نذهب إلى أنّ نظريّة النّحو العربيّ التي ابتُنيت على مبدأ أساسُه فَرْضُ حكمة العربيّة، وكمالِها، وهو ما أسْلَمَ إلى تقديمها وما ينبغي من الاعتذار بغيرها،[1] كان واحدًا من أسباب تأجُّج الخصومة، وهو ما سوّغ للخلاف أن يتحوّل عن مساره اللّغويّ المفروض، وأن ينشعب في أتابيه التّداول والاعتقاد.

ولو أنّ أصحاب الصّناعة صدروا عن تجريد لنظام العربيّة، فيما استكنهوا منها، واحدٍ لاستوسق لهم ما زُعم لنظامها من علل وأغراض كمَنت فيها، راعاها بالسّليقة دون وعيها الفصحاءُ، وخالف عنها مَن لَحَن، واهتدى إليها أصحاب الصّناعة بالتّفكُّر والنَّظر.

بيدَ أنّ النّزاع الّذي نشِب بينهم، أفرادًا وأرسالاً، عزّز الرّأي أنّ وصفهم مهما بلغ من إحكام التّجريد فإنّه مردود إلى خِلاط التّداول، وتخاليف التّجريب، ولذلك لم ينجم عنه في قياس العربيّة المذهب المنشود؛ وإنّما افترق القياسُ شُعَبًا ومذاهب.

---

[1]) يُنظر الخصائص: 242/1.

لقد أفرغ علماء العربيّة الوُسْعَ في أن يجعلوا بضاعة العربيّة اثنتين: بضاعةَ اللّسان الّذي لا يملكون ناصية أمره، وقد أُجيئوا إليها، وبضاعةَ الصّناعة التي ابتدعوا، فكان أنِ اجتهدوا في أن يستعيضوا من صناعة العربيّة ما فاتهم من صحّة السّليقة. وعلى أنّ جماهرَهم كانت إذا رجعت إلى لسانها لحَنتْ وكسَرتْ، ومع ذلك ارتُضي نقلُها، فإنّ مَن لم يُسْمَع يَلْحَن، وما كان ذلك إلاّ نَدْرة، ظلَّ يوصَف بأنّه من القَرَويّين؛ جاء في البيان والتّبيين: "وزعم أبو العاصي أنّه لم يرَ قرويًّا قطُّ لا يَلحَنُ في حديثه إلّا ما تفقّده من أبي زيد النّحويّ ومن أبي سعيدٍ المعلّم."[1]

فكانت هذه الحالُ ممّا ألجأ العلماء إلى موئل الصّناعة ندًّا لعربيّة المَهْد، وسليقتِها الغائبة.

وجوهرُ ما يُقصَد إليه، هنا، أنّ النّحو العربيّ كان من عِيار رسمه الأوّلِ أنّه دستور مناطه القضاء، يلتمس من الحكم صوابًا هو العيار، ثمّ لا يلتفت إلى ما هو دونه أو سواه من وجوه الرّأي والفُتيا. ولعلَّ ما وجدنا عليه تاريخ النّحو العربيّ من قلّة ما حَفظ من عمل النّحاة الأوائل، أبي الأسود (ت67ه)، والطّبقةِ التي تليه، هو ما يدفع المرء، عند الفاقة إليه، إلى أنْ يتلقَّف ذلك النَّزْرَ المحفوظ بالاحتفاء البالغ، وأن يلتمس فيه تأييدَ رؤيته النّظريّة، واختبارَ ما أسلَمَتْ إليه الفروض.

---

1) البيان والتّبيين: 149/1.

وعليه فإنّا نستهلّ بما روي من خبر أبي الأسود مع الغلام، ونصُّه، هنا، من البيان والتّبيين؛ جاء فيه:

> قال أبو الحسن: كان غلام يقعّر في كلامه، فأتى أبا الأسود الدُّؤَلِيَّ يلتمس بعض ما عنده، فقال له أبو الأسود: ما فعل أبوك؟ قال: أخذته الحمّى؛ فطبَخَتْهُ طَبْخًا، وفنَخَتْهُ فَنْخًا، وفضَخَتْهُ فَضْخًا، فتركتْهُ فَرْخًا ... فقال أبو الأسود: فما فعلت امرأته الّتي كانت تُهارُّه، وتُشارُّه، وتُجارُّه، وتُزارُّه؟ قال: طلّقها، فتزوّجت غيره، فرضيت، وحظيت، وبَظِيَتْ. قال أبو الأسود: قد عرفنا رضيت، وحظيت. فما بَظِيَتْ؟ قال: **حرفٌ من الغريب لم يبلُغْك.** قال أبو الأسود: يا بنيّ، **كل كلمة لا يعرفها عمُّك فاسترْها كما تستر السِّنَّور جَعْرَها.**(1)

ومرادنا من الخبر آخر ما جاء فيه، وهو في مراتب النّحويّين أنّ أبا الأسود قال: "ما بَظِيَت يا ابن أخي؟ قال: **حرفٌ من العربيّة لم يبلُغْك.** قال: **لا خيرَ لك فيما لم يبلغني منها.**"(2)

فجواب أبي الأسود، فيما روى أبو الطّيب يصلُح تعليلَ جوابه في خبر الجاحظ؛ فعلّةُ أن يستُر ذو السّليقة ما ينكر قاضي العربيّة هي أنّ هذا المنكَر، من وجوه الحكم والفتيا، لا خيرَ لصاحبه فيه، بل إنّه ربّما يجرُّ إليه الشّرّ.

---

(1) البيان والتّبيين:1/300–301. وفيه أنّ (بَظِيَتْ) إتباع لـــــ (حظيت). وعلامة الحذف في نقلِنا محلُّها في الأصل: "فنخته: أضعفته، والفنيخ: الرخو الضّعيف، وفضخته: دقّته." والخبر في المزهر عن أعرابيّ مع أبي الأسود:2/101 فلعلَّ الغلام من الأعراب.

(2) مراتب النّحويّين: ص9.

أمّا نبرة الخصومة فلقد ظهرت لنا في جواب الغلام وفي جواب أبي الأسود، بيد أنّها في تشبيه أبي الأسود أظهر. ولا يعدو هذا أن يكون مثالاً يشهد لذاته الحاضرة، وينبئ عن كِفائه، من هذا الوجه، مما نرجّح غايةَ التّرجيح أنّه وقع. وإذا كان هذا هو مذهبَ الدُّؤَلِيِّ في جنبِ باب من العربيّة لا ينضبط، فكيف كان اشتغاله بالعربيّة من وجه النّحو!

وقلْ مثلَ ذلك فيما كان من جواب عبدالله بن أبي إسحاقِ الحضرميِّ (ت 117ه) عن سؤال يونُسَ بنِ حَبيب: "هل يقول أحدٌ الصَّويق؟ يعني السّويق. قال : نعم، عمرو بنُ تَميمٍ تقولها. وما تريد إلى هذا؟ عليك ببابٍ من النّحو يطّرد وينقاس."[1]

وكان الحضرميُّ أخذ النّحو عن يحيى بنِ يَعْمُرَ، ويحيى "أوّلُ من وضع النّحو بعد أبي الأسود".[2]

ولقد تواترت الأخبار عمّا كان بين الحضرميّ والفرزدق من لِداد، وأنّ الحضرميّ كان يُكْثر الرّدَّ على الفرزدق أشياءَ من إعراب شعره،[3] حتّى قال فيه الفرزدق ذلك البيت المشهور مستعصِمًا بأنّه هو ذو السّليقة العربيُّ وأنّ الحضرميَّ مولًى يتعلّق بأسباب العربيّة:

فلو كان عبد الله مولًى هجوتُهُ ولكـــــــنَّ عبــــد الله مولــــــــــى مواليــــــــا[1]

---

[1]) طبقات فحول الشّعراء: 15/1.

[2]) مراتب النّحويّين: ص13، ويُنظر: نزهة الألبّاء: ص28.

[3]) يُنظر مجالس ثعلب: 1/49-50.

وتَحملُ نظريّتُنا، في استبصار هذا البيت، على أنّ الطّعن على الحضرميّ، من جهة اللّسان، تتعلّق به العلّة على وجه المناسبة بالذّات، أمّا القدْحُ فيه من جهة النّسب فإنّه من مُتعلَّق العلّة، هنا، بالتَّبَع.

ونضرب هنا مثلًا لما كان يقع من استحداث ابن أبي إسحاق حدْسَ الفرزدق، وقد

حضر الفرزدق مجلس ابن أبي إسحاق، فقال له: كيف تنشد هذا البيت:

وعينـــانِ قال الله كـــــــونا فكانتـــــا فَعولانِ بالألباب ما تفعل الخمرُ

فقال الفرزدق: كذا أُنشِد. فقال ابن أبي إسحاق: ما كان عليك لو قلت: فَعولَيْنِ؟ فقال الفرزدق: لو شئت أن تسبّح لسبّحت. ونهض فلم يَعرف أحد في المجلس ما أراد بقوله: لو شئت أن تسبّح لسبّحت. أي: لو نصب لأخبر أنّ الله خلقهما وأمرَهما أن تفعلا ذلك. وإنّما أراد أنّهما تفعلان بالألباب ما تفعل الخمر.[2]

---

[1]) البيت من شواهد الكتاب 2/ 58، وهو من شواهد النّحاة على أنّ بعض العرب يجرّ نحو (جَوارٍ) بالفتحة وإثبات الياء، فيقول: "مررتُ بجواريَ". ويُنظر في أخبار الحضرميّ والفرزدق: نزهة الألبّاء: ص27-28، ومراتب النّحويّين: ص12-13، والشّعر والشّعراء: ص35، والموشّح: ص91-92.

[2]) الخصائص: 302/3.

ونزيد نحن على هذا البيان أنّه رفع؛ إذ كان أعنى بالإخبار عن فِعلهما لا عن صفةِ خَلقِهما، وهذه الآخِرة إنّما هي مدعاةُ التّسبيح، فلّما كان دالَّتَها النّصّبُ امتنعت إرادتُها بدالّة الرّفع. فأمّا حدْس الفرزدق فلم يَعْدُ أنْ كان: "لو شئت أن تسبّح لسبّحت".

وإذا كان ابن أبي إسحق يمثّل الفريق الأشدَّ تجريدًا للقياس فإنّ أبا عمرو بن العلاء، وهو "أشدُّ النّاس تسليمًا للعرب"[1] كان يلحّن، فيمن يلحّن، الفرزدقَ، وذا الرُّمَّةِ،[2] والكُمَيْتَ.[3]

ويظْهر أنْ غدا لأهل الصّناعة سلطةٌ معرفيّةٌ نالت حُظْوة عند أهل الرّياسة، والاحتفاءَ الشّعبيّ العريض، حتّى أغرتِ السّلطةُ بعض أصحابها بأنْ يلحّن ما خالف قياسَه من شعر الجاهليّة، "وقد ارتقى ببعضهم الأمرُ إلى تلحين بعض فحول الجاهليّة، كما وقع لعيسى بنِ عمرَ الثَّقَفِيِّ؛ فإنّه كان يقول: أساء النّابغة في قوله حيث قال:

فبتُّ كأنيّ ســـــــــاورتني ضئيلةٌ		من الرُّقْش في أنيابِها السّمُّ ناقعُ

يقول: موضعها ناقعًا."[4]

وقد كان عيسى بن عمرَ "يطعن على العرب، ويخطّئ (المشاهير) منهم"،[5] ولعلّه ليس بخافٍ أنّ من علماء العربيّة من كان يطعن على عَديّ بن زيد، وأميّةَ بنِ أبي الصَّلت، وأبي

---

[1]) نزهة الألبّاء : ص27، وفيه أنّ ابن أبي إسحاق "كان أشدّ تجريدًا للقياس من أبي عمرو بن العلاء": ص26، ويُنظر: طبقات فحول الشّعراء: 21/1.

[2]) ويقال في عدّ أبي عمرو ذا الرُّمّة خاتمة الشّعراء ما يقال في احتجاج الأخفش وسيبويه بشعر بشّار. يُنظَر: طبقات فحول الشّعراء: 569/2–570، والموشَّح: ص223–224، والاقتراح: ص27.

[3]) يُنظر: الموشَّح: ص174، ويُنظر كذلك ما رُوِي عن الأصمعيّ في الخصائص: 293/3 –294.

[4]) طبقات فحول الشّعراء: 16/1، ويُنظر: الموشَّح: ص39.

[5]) إنباه الرّواة: 375/2.

دؤاد، والأعشى.[1] وذلك يعني أنّ أصحاب الصّناعة قد غرّتهم صناعتهم حتّى بلغت بهم حدًّا جاوزوا فيه الطّعن على أرباب السّلائق في المسموع إلى تلحين المنقول. وقد ظهر ممّا أوردنا أنهم ردّوا جملة من المنقول، ولحنّوه؛ لا شكًّا في صحّته من جهة أمانة النَّقَلة، أو ارتيابًا في فصاحة الحَمَلة، كما لم يكن ذلك احتكامًا إلى شيء يشبه عيارَ اللّسانيّات الوصفيّة، مثلًا، في مَيز اللّغة الأدبيّة من غيرها، أو التّفطُّن لما يغيّر فيها الزّمنُ عبرَ العصور.

وإنّما كان الأمر مردودًا إلى تحكيم الصّناعة ومذاهبِها في السّليقة وما يَرِدُ منها.

بَدَوات الضّرورة التجريبيّة فيما يرِد من الحدس:

وتظهر الضّرورة التّجريبيّة فيما استُحدث من حدس أبي خَيْرَةَ في خبره المشهور مع أبي

عمرو بن العلاء؛ إذ سأله أبو عمرو: "عن قولهم: "استأصل الله عِرْقاتهم"، فنصب أبو خَيْرَةَ التّاءَ من عِرْقاتهم، فقال له أبو عمرو: هيهات يا أبا خيرة، لانَ جلدُك؛ وذلك أنّ أبا عمرو استضعف النّصب؛ لأنّه كان سمعها منه بالجرّ. وكان أبو عمرو بعد ذلك يرويها بالنّصب والجرّ."[2]

---

[1]) الشّعر والشّعراء: ص144، و148. ومن ذلك ما جاء في مجالس العلماء أنّ الأصمعيّ وأبا الحسن الأخفشَ كانا "يقولان: الإزار مذكّر، ويردّان قول الأعشى:

كَتميُّلِ النّشوانِ يرْفُلُ في البقير وفي الإزارة"

مجالس العلماء: ص101. ويُنظر كذلك كيف لحَّن سيبويهِ زهيرًا في الكتاب، وقد مضى بيانه في هذه الأطروحة: ص159.

[2]) نزهة الألبّاء: ص32.

وليس ما وقع لأبي خيرةَ إلاّ ما يقع لذي السّليقة من انتقال لسانه بما يتواءم وطبيعة اللّغة بوصفها ظاهرة تجريبيّة.

وإنّ من القدماء من تفطّن لبعض هذا، بيد أنّ ما استحكم فيهم من خلط البحث اللّغويّ، في العربيّة، بنظام التّصديق، ثم بغيره من علوم الكلام، وأصول الفقه، والمنطق، والحديث كان ممّا صدّهم عن مراجعة مسلّمات في العربيّة اعتنقوها: وعللٍ زعموا أنّ أرباب السّلائق أرادوها: ففي الخصائص:

> أنّ العرب وإن كانوا كثيرًا منتشرين، وخلقًا عظيمًا في أرض الله غيرَ متحجّرين، ولا متضاغطين، فإنّهم بتجاورهم، وتلاقيهم، وتزاورهم يجرون مجرى الجماعة في دار واحدة؛ فبعضهم يلاحظ صاحبه ويراعي أمر لغته، كما يراعي ذلك من مهمّ أمره ... ومن ذلك قول بعضهم في الوقف: (رأيت رجلأ) بالهمزة؛ فهذه الهمزة بدلٌ من الألف في الوقف في لغة من وقف بالألف، لا في لغته هو؛ لأنّ من لغته هو أنْ يقف بالهمزة. أفلا تراه كيف راعى لغة غيره، فأبدل من الألف همزة؟[1]

وفي "بابٌ في الفصيح يجتمع في كلامه لغتان فصاعدًا" علّق ابن جنّيّ قولاً على بيت يَعْلَى الأَزْدِيّ:

---

[1]) الخصائص: 2/16–17، ويُنظر الخصائص 2/13، و3/304.

فظَلْتُ لدى البيت العتيق أُخيلهو   ومِطواي مــشتاقانِ لهْ أرقــانِ[1]

قال: "فهاتان لغتان: أعني إثبات الواو في (أخيلهو)، وتسكينَ الهاء في قوله: (لهْ)؛ لأنّ أبا الحسن زعم أنّها لغةٌ لأَزْد السَّراة، وإذا كان كذلك فهما لغتان.

وليس إسكان الهاء في (لهْ) عن حذفٍ لَحِقَ بالصَّنْعةِ الكلمةَ؛ لكنّ ذاك لغة."[2]

ونحن نرى، من وجه الواقع اللّغويّ، أنّ انتقال لسان أبي خَيْرَةَ وأضرابِه ليس شيئًا، في منتهى التّحليل، غيرَ انتقال لسان يَعْلَى الأَزْديّ وأضرابِه؛ وأنّ أبا خَيْرَةَ، وإنْ حلّ الحضر، فإنّ العرب "كانوا في أرض الله غير متحجّرين ولا متضاغطين"، ولا ضابطَ قبليًّا يحكم لسان العرب، وهي المعروفة بـــــــــ "تعادي ألسنتها اللِّداد، وكثرة التّواضع بين أهلها من حاضر وباد"،[3] وأنّ من قبائلها من حلَّ السّواحل، وجاور الأعاجم. وقد صدق أبو عليٍّ الفارسيُّ في قوله: إنّ العرب "ليست لهم أصولٌ يراجعونها ولا قوانينُ يعتصمون بها. وإنّما تهجُم بهم طِباعُهم على ما يَنطِقون به، فربّما استهواهم الشّيء فراغوا به عن القصد." وقد أورده ابن جنّيّ تعليلَ ما سمّاه "أغلاط العرب".[4]

---

[1]) والخطُّ أسفلَ المرسوم إبرازَ ما فوقَه منّا.

[2]) الخصائص: 370/1.

[3]) المصدر السّابق: 186/3.

[4]) هذا في الخصائص، ويقول في المنصف: "وإنّما يجوز مثل هذا الغلط عندهم لما يستهويهم من الشّــــــبه؛ لأنّهم ليست لهم قياسات يستعصمون بها، وإنّما يُخْلِدون إلى طبائعهم". 311/1.

وما نريد قول الفارسيّ على ما أراد صاحب الخصائص، ثم ما أبعدَنا اليومَ من أن نتعلّق بالمغالطة القصديّة Intentional Fallacy، وإنّما يُوقِع ذلك من صاحب اللّغة تصرُّفُه في وجوه القول بعيدًا عن النّقاوة اللّغويّة، وحكمة العربيّة[1] ممّا استحكم في تصور ابن جنّيّ، وغيرِه من علماء أصول النّحو، حتّى اندفع الرّجل إلى عقد باب سمّاه: "باب في أنّ العرب قد أرادت من العلل والأغراض ما نسبناه إليها، وحملناه عليها"،[2] وإلى القول: إنّ العرب "يحتاطون ويقتاسون ولا يفرّطون ولا يخلطون، ومع هذا فليس شيء ممّا يختلفون فيه، على قلّته وخفّته، إلاّ له من القياس وجه يؤخَذُ به".[3]

وعلى أنّ هذا المذهب مطروق النَّعْي عليه،[4] إلاّ أنّنا نقتضب القول فيه؛ تِبيانَ الوجه الّذي سُلكت الحوادث اللّغويّة فيه، وأنّا على بصيرة من هذا الّذي قد يشغَّب علينا به من اجترار مذاهب القوم في التّأصيل، والتّأويل، وما ذلك بحاجز إيّانا عمّا نجده أقومَ منهجًا، وأوسقَ طريقةً، وأجلى للنّظر. ولقد وقفنا، غيرَ بعيد، على شيء من وقائع استحداث الحدس اللّغويّ عند أصحاب الصّناعة، وقد ظهر هنالك كيف تقضي الضّرورة التّجريبيّة بخلاف حكم هذا الحدس، في مسائلَ من اللّغة، عن حكم الرّويّة. وأجلى منه ما كان صارحَ به أبو عليٍّ الفارسيُّ من تسمية جواب الحدس اللّغويّ، عندَنا، *جواب ميدانيّ*؛ أمارةً على أنّه، عند التّحقيق، لا يُعبَأ به، وأنّ المقدَّم في باب الصّواب جوابُ الرّويّة والسَّعة على حكم الفور والاضطرار.

---

[1]) يُنظر: الخصائص: 238/1 – 239، 31/2 ، والاقتراح: ص46–47.

[2]) الخصائص: 237/1.

[3]) المصدر السّابق: 244/1.

[4]) يُنظر مثلًا: نشأة النّحو لمحمّد طنطاويّ: ص13، ويُنظر: ابن جنّيّ النّحويّ: ص166–169، وفيه التّصريح بأنّ ابن جنّيّ ينقض على نفسه، ويأتي بكلام تالٍ "هو عكس ما ذهب إليه في الأوّل": ص169.

وأمّا ما أُثِر عن بعض أرباب السّلائق من استعصامهم ببعض مذاهب القول دون بعض فإنّ ذلك لم يكن رجعًا عن الفَيء إلى مبادئَ أو أصولٍ مركبةٍ فيهم تنبئ عن وجه حكمة مثاليٍّ، أو عن أعاليمَ قبليةٍ سواءٌ في استنكار المبتَدع اللّغويّ، ورفضِه، أو في زعَمات العجز عن فهمه، وعن نطقه.

ونحبُّ هنا أن نستهلَّ بقول أبي مَهْديَّة:[1]

يقولون لي شَنْبِذْ ولستُ مُشَنْبِذًا طــوالَ اللّيالي مـــا أقــام ثَبيرُ
ولا قائلًا: زوذًا ليَعْجَلَ صاحبي وبِســْـتانُ في صدري عليّ كبيرُ
ولا تاركًا لَحْني لأحسن لحْنهمْ ولو دار صَرْفُ الدّهر حيث يدورُ

وتبدو هذه الأبيات صالحةً أنْ يمثَّل بها للتّفنيد الذّاتيّ Self Refutation؛ فقد شَنْبَذَ[2] أبو مَهْديَّة فعرّبَ واشتقّ، وقال: (زوذًا) و(بِستان)، وقُضي الأمر.

إنّه لا مانع ، من وجه المبادئ اللّغويّة، والأصولِ يَعوق الرّجل عن القول، وقد قال في غياب شرط تداوليٍّ يُتفَقَّد فيه اللّسان مقيسًا على أصول بعديّة مقرَّرة. وإنّ مثيلات هذه الحال من التّكلّف لا يمكن أنْ ينشأْنَ بدافع من العِيار اللّغويّ الخالص.

وبِشبْه هذا يمكن أن نفهم زعَمات بعض الأعراب أنّ لسانه لا يطاوعه على نطق ما يُلَقَّنُ إذا خالف لغتَه، ولقد وقفْنا على سؤال اليزيديّ وخَلَفٍ أبا المَهديِّ: "كيف تقول: ليس

---

[1]) يُنسَب هذا لأبي المهديّ في المعرَّب: ص8، وهو في الخصائص أبو مهديّة: 239/1. وهو "محمّد بن سعيد بن ضمضم بن الصّلت بن المثــنّى بن المحلّق أبو مهديّ الكلابيّ ... بقي إلى قُبيل الثّمانين ومئتين". كما في معجم الشّعراء: ص419.

[2]) ""شَنْبِذْ": يريدون: شون بوذي. "زوذْ": اعجَلْ. و"بِستان": خذ": المعرَّب ص8. وشونْ بوذي بمعنى كيف. وكلّها فارسيّة.

الطّيبُ إلاّ المسكُ؟ فقال: أتأمراني بالكذب على كَبْرة سنّي؟ فأين الجاديّ؟ وأين كذا؟ وأين بُنَّة الإبل الصّادرة؟ ...".[1] كذلك قالا بعد أنْ أتَيا المُنْتَجِع: " فلقّنّاه النّصّب، وجهدنا فيه فلم ينصِب، وأبى إلاّ الرّفع"[2]. وليس في إجابة أبي المَهديّ، فيما نرى، ما يصدّق الدّلالة على العجز عن أن ينطق بالرّفع، ولكنّه استكبارٌ عنه يكافئه استكبار المُنْتَجِع عن النّطق بالنّصب. ولسنا نسلّم أنّ أحدهما كان عاجزًا عن النّطق بكلا الوجهين، ولكنّه الخوف من أن يُقال لأحدهما: "لانَ جلدُك"[3] قولةَ أبي عمرٍو لأبي خَيْرة. لذلك بالغ أبو المَهديّ في استعظام أن ينتقل لسانه كما يُستعظم كذب الشّيخ، وسقوطُ المروءة.

ثمّ هل يقع حقًّا، في باب التّصديق، لو كان تحقيق، أنّ الأعراب الّذين تحاكم إليهم سيبويهِ والكسائيُّ في المسألة الزُّنبوريّة ما كانوا، لو طولبوا على وجه الإلزام، ليَقدِروا على نطق: "فإذا هو إيّاها"! قيل: "ولكنْ قالوا: القولُ قولُ الكسائيّ، ولم ينطقوا النّصب".[4]

---

[1]) ذيل الأمالي: ص39، والحديث كاملًا في هذه الأطروحة: ص133-134.

[2]) المصدر السّابق.

[3]) نزهة الألبّاء: ص32.

[4]) يُنظر: سيبويه إمام النّحاة: ص106.

ما وراء حدس السّليقة

التّداوليّة أصلًا عاملًا في الحدوس اللّغويّة: مثَــلٌ من مراغب التّوثيق ومخافةِ "البَهْرَجة"

وقفنا على أنّ التّوثيقُ كان غاية ما يرجو الفصيح من العلماء؛ إذ به تَروجُ بضاعتُه، وتُكفى مؤونتُه. ولقد مرّ بنا أنّ أبا عُبيدةَ وابنَ نوحٍ العطارديَّ كانا يقضّيان لابن داودَ بنِ متمِّمٍ حاجَه كلّها، ويُفشيانِ عليه ضَيعتَه كفاءَ ما يروي لسانُه، وأنّ بعض الأعراب كانت لهم عند النّحاة وظائف.[1]

وأشدُّ من حرص أرباب السّلائق على التّوثيق كانت مخافتُهم من البهرجة. وممّا يُسْعِدُ على ترجيح هذا الفرْض الإحالةُ إلى ما نُلفي من زعَمات الأعراب والبُداة أنّ ألسنتهم لا تطاوعهم على ما عُدَّ من اللّحن. وقد كان الواحد منهم يخشى أنْ يتكلّم بما يُلقَّن فإذا هو لَحْنٌ في قياس من يُلقِّنه، بل إنّه كان مطالبًا بإظهار القصور عن فهم اللّحن أو اللّفظ المولَّد؛ مخافةَ "***البَهْرَجَة***"؛ جاء في البيان والتّبيين:

> وأصحاب هذه اللّغة لا يفهمون قول القائل منّا: مكرهٌ أخاك لا بطل، وإذا عزّ أخاكَ فهُن. ومن لم يفهم هذا لم يفهم قولهم: ذهبت إلى أبوزيد، ورأيت أبي عمرو. **ومتى وجد النّحويّون أعرابيًّا يفهم هذا**

[1] تُنظر هذه الأطروحة: ص143-144.

وأشباهه *بهرجوه*، ولم يسمعوا منه؛ لأنّ ذلك يدلُّ على طول إقامته في الدّار الّتي تُفسِد اللّغة، وتَنْقُضُ البيان.[1]

وفيه:

وسمعت ابن بشير، وقال له أبو الفضل العَنْبَرِيُّ: إنّي عثرت البارحة بكتاب، وقد التقطته، وهو عندي، وقد ذكروا أنّ فيه شعرًا. فإنْ أردتَه وهبتُه لك. قال ابن بشير: أريده إنْ كان مقيَّدًا. قال: والله ما أدري أمقيَّدٌ هو أم مغلول. **ولو عرف التّقييد لم يلتفت إلى روايته.**[2]

وقد كان بعض العرب يخشى أن يوصم لسان جماعته اللّغويّة؛ وهو منهم، باللّحن والفساد، فصار يَهدي لسانَ بعضها، إذا اللّسان ضلّ سبيل الرّشاد. والرّشاد هنا لُغويّ على ما استصحَّ أصحابُ الصّناعة من مذاهب القياس. ولعلّ من أنصع الشّواهد على أنّ ذلك كان يقع منهم، وأنّ من أجلى أسبابه مخافةَ ***البهرجة*** إسرارَ بعضهم بمذاهب القول لبعض. وقد روى ابن جنّيّ من حديث المتنبّي "أنّه حضرته جماعة من العرب مُنْصَرَفَهُ من مِصرَ، وأحدُهم يصف بلدة واسعة، فقال في كلامه: تحير فيها العيون. قال: **وآخَرُ من الجماعة يَحِي إليه سرًّا**، ويقول له: تحار، تحار."[3]

---

[1]) البيان والتّبيين: 148/1.

[2]) المصدر السّابق: 149/1 ، والقصّــة نفسها دون الشّاهد في المصدر نفسه: 152/2.

[3]) الخصائص: 27/2 ، ويُنظر المصدر نفسه: 239/1.

وقد علّق ابن جنّيّ على هذا الحديث قولَه: "**والحكايات في هذا المعنى كثيرة، منبسطة.**"[1]، متّخذًا إيّاه شاهدًا على "أنّ أهل الجفاء، وقوّة الفصاحة يتناكرون خلافَ اللّغة تناكُرَهم زَيْغ الإعراب."[2]

بيدَ أنّ وجهتَنا في القول تصوِّب النّظر من حديث المتنبّي على قوله: "وآخر من الجماعة **يحي إليه سرًّا**؛ فهل كان "تناكُر خلاف اللّغة" لو أنّه جرى مجراه الطّبيعيّ يقع وَحْيًا وخُفْيَة؟

ونظنّ أنّ في الجواب عن السّؤال: لماذا كان "آخَرُ من الجماعة يحي إليه سرًّا"؟ تحِلُّ بؤرةُ التّأويل.

ولا عَجَبَ أن يروي ذلك المتنبّي، وقد استمرّت في القرن الهجريّ الرّابع مشافهةُ البادية والأعراب، وما زالوا في هذا القرن يطرأون ببضاعة ألسنتهم على الأمصار، جاريةً عليهم أحكامُ العلماء بالتّوثيق، والتّضعيف ***والبَهْرَجة***؛ ومن ذلك أنّ ابن جنّيّ وثَّق أبا عبد الله الشَّجريَّ،[3] وعدَّ ابنَ عمّه غُصْنًا دونه في الفصاحة،[4] ولقد مرّ بنا قولُه: "سألت مرةً الشَّجريَّ أبا عبد الله، ومعه ابن عمٍّ له **دونه في فصاحته**، وكان اسمه غُصْنًا...".[5]

---

[1]) المصدر السّابق: 27/2.

[2]) المصدر السّابق.

[3]) المصدر السّابق: 76/1 – 78، و240 ، و26/2.

[4]) الخصائص: 26/2.

[5]) المصدر السّابق: 26/2 ، وتُنظر هذه الأطروحة: ص136.

وفي الخصائص كذلك:

> وقد كان طرأ علينا أحدُ مَن **يدّعي الفصاحة البدويّة**، ويتباعد عن الضَّعْفة الحضريّة، فتلقّينا أكثر كلامه بالقَبول له ... إلى أن أنشدني يومًا شعرًا لنفسه يقول في بعض قوافيه: أَشْأَؤُها(1)، وأَدْأَؤُها.(2)

ثمّ ***بَهْرَجَه*** فقال:

> فالنّاطق بذلك بصورة من جرِّ الفاعل أو رفع المضاف إليه؛ في أنّه لا أصل يسوّغه، ولا قياس يحتمله، ولا سماعَ ورد به. وما كانت هذه سبيله وجب اطّراحه والتوقُّفُ عن لغة من أورده. وأنشدني أيضًا شعرًا لنفسه يقول فيه: كأنّ فايَ ... فقوِيَ في نفسي بذلك بُعْدُه عن الفصاحة.(3)

ويبدو لنا أنّ أبا عبد الله الشّجريَّ كان أشدَّ هؤلاء تمرُّسًا بمذاهب ابن جنّيّ، وأكثرَ من كان يخالطه منهم ويفهم عنه.

---

1) رَسْمُها في المحقَّق: أَشْئَؤُها.

2) الخصائص: 2/5-6.

3) المصدر السّابق: 2/7.

ما وراء حدس الصّناعة

في مرويّات الحديث النّبويّ وفي القراءات القرآنيّة

بدا أنّ علماء العربيّة لم يكونوا يتورّعون عن ردّ المنقول، إذا هو خالف مذاهبهم فـــي الصّناعة، ولو كان لبعض فحول الجاهليّة. ويقوم هذا الفصل على فَرْض أنّهم لـــم يكونـــوا، كذلك، يجدون في أنفسهم حرجًا من ردِّ المنقول، ولو كان قراءة قرآنيّة أو قولاً يُنسَـــبُ إلـــى حديث النّبوّة؛ ذلك أنّهم كانوا يَحتسبون بمَظِنّة الخطأ في تحمّل النّاقل، أو الخلـــل فـــي وجـــه الأداء. وإليك مزيدُ بيان.

ما وراء حدس الصّناعة في مرويّات الحديث النّبويّ:

وإنّما تَقَدَّمَ الحديثُ لدينا؛ إذ كان القول عليه ممهِّدَ القولِ على القراءات.

والخوضُ في كليهما، في هذا الفصل، خوضُ مقتضِب، بيدَ أنّ المقاولة على الحديث أوجز.

ولعلّ من المشهور في أصول النّحو أنّ النّحاة إلى زمن ابن مالك (600-672هـ)(1) لم يعوّلوا على الحديث النّبويّ في الاحتجاج، وإذ لم يُعرب أحدٌ من أرعال النّحاة الأوائل بعلّة ذلك اجتهد العلماءُ، بعدُ، في تعليله فردَّ أبو حيّانَ الأندلسيُّ **(ت 754ه)** ذلك إلى أنّ "الرّواة

---

1) تُنظر: خزانة الأدب: 37/1.

جوّزوا النّــقل بالمعنى"،[1] وأنّ كثيرًا من الرّواة كانوا غيرَ عربٍ بالطّبع ... فوقع اللّحن في كلامهم."[2] وأيًّا ما كان الّذي رُدَّ به عليه فإنّ قوله يظلّ اجتهادًا جاء بعد أن أُجري الأصل بنُهاد ستّة قرون. وليس مدار القول، هنا، على التّفصيل في مسلك التجويز، ومسلك المنع،[3] وإنّما أردنا علّة المانعينَ الأوائلِ التي اجتُهد فيها بعد. ونذهب فيها إلى أنّ علماء العربيّة ما كانوا يعوّلون على الحديث النّبويّ في الاحتجاج؛ ذلك بأنّ جيلًا من النّحاة كان ينقضي بعد جيل وما زالت كثرة من أكابرهم من غير أهل الحديث.

يقول إبراهيم الحربيّ (198-285ه): "كان أهل العربيّة كلُّهم أصحابَ أهواء إلاّ أربعة؛ فإنّهم كانوا **أصحاب سنّة:** أبو عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب البصريّ، والأصمعيّ."[4] وصدودًا عن الخوض في مفهوم أصحاب الأهواء أو أصحاب السّنّة عند الحربيّ وغيرِه فإنّنا لا نقيم لاستثناء الحربيّ من ذلك الحكم كبيرَ وزن؛ هذا لو أنّه صح. ونحن، هنا، نكتفي في نَقْض بعضِه، بأنّ أبا عمرٍو الّذي جعله الحربيُّ مقدَّمَ المستثْنَينَ لم يكن يُقبِل على كتابة الحديث، ولا أُثِرَ أنّه كان يحتجُّ به. وانظر في قول شُعبةَ بنِ الحجّاج (ت 160ه):

---

[1]) الاقتراح: ص517.

[2]) المصدر السّابق، وقد صرّح بأنّه ينقل هذا الرّأي عن "بعض المتأخّرين الأذكياء"، بعد المفاوضة فيه، دون تسمية.

[3]) يُنظر في تفصيل ذلك: فيض نشر الانشراح: 482/1، وخزانة الأدب: 35/1 ، وموقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث الشّريف: ص25 وما بعدها، وفي: عصور الاحتجاج في النّحو العربيّ: ص164-168، كذلك: في أصول النّحو: ص50-58، ويُنظَر: **الأصول: دراسة (إيبستمولوجيّة) لأصول الفكر اللّغويّ العربيّ:** ص91-92، والسّير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النّحو العربيّ : 80/1، وتاريخ الاحتجاج النّحويّ بالحديث الشّريف: ص 270-310.

[4]) نزهة الألبّاء: ص33.

> كنت أجتمع أنا وأبو عمرو بن العلاء عند أبي نَوفل بن أبي عَقرب، فأسألُه عن الحديث خاصّة، ويسأله أبو عمرو عن الشّعر واللّغة خاصّة، فلا أكتب شيئًا ممّا يسأل عنه أبو عمرو، ولا يكتب أبوعمرو شيئًا ممّا أسأله أنا عنه.[1]

فهل وصفٌ أليقُ بهذا من صفة العَزوف؟ ثم إنّ أبا عمرو نفسَه كان، فيما يُروَى، يميل "إلى القول بشيء من الإرجاء".[2]

ويبدو أنّ تنازع الرّواية والدّراية؛ روايةِ الحديث، ودرايةِ العربيّة فاء إلى خضوع الأولى للآخرة خضوعًا سقطتْ به حُجيّتها، ونتبلّغ من مظاهر استكانة الرّواية، في هذا السّياق، للدّراية بمظهرين في حياة كلّ من أبي عمرو والأصمعيّ؛ أمّا الأوّل فخبرٌ حدّث به سفيانُ الثّوريُّ، قال:

> كنّا عند الأعمش، وعنده أبو عمرو بنُ العلاء، فحدّث عن أبي وائلٍ عن عبد الله: "كان النّبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، يتخوَّلُنا بالموعظة"، ثمّ قال الأعمش: يتعاهدُنا. فقال له أبو عمرو: إنْ كان يتعاهدُنا فيتخوَّنُنا. فأمّا يتخوَّلُنا فيستصلحنا، فقال له الأعمش: وما يُدريك؟ **فقال: لئن شئت يا أبا محمّد أنْ أُعْلِمَك السّاعة أنّ الله ما علَّمك من جميع ما تدّعيه شيئًا فعلت.**[3]

---

[1]) المزهر: 304/2.

[2]) مراتب النّحويّين: ص17-18.

[3]) المصدر السّابق: ص16-17.

وفي مجالس العلماء: "**إنْ شئت أنْ أُعْلِمَك أنّ الله، جل وعزّ، لم يُعلِّمك من العربيّة حرفًا واحدًا أعلمتك...**"[1].

ولا يحتاج استعلاء أبي عمرو على الأعمش في هذا النّصّ إلى فضل بيان.

وأمّا الثّاني فما حدّث الأصمعيّ قال:

كنت عند شُعبةَ بنِ الحَجّاج فروى حديثًا قال فيه: "فيسمعون جرْشَ طير الجنّة"؛ بالشّين المُعْجَمة"، فقلت: جرْس؛ بالسّين غيرَ مُعْجَمة. فالتفت يتبصّرُني فلمّا رآني قال: **خذوها عنه؛ فإنّه أعلم بهذا منّا.**[2]

وما كان لحدس أبي عمرو والأصمعيّ أنْ يتوجّه إلى تصويب الألفاظ في رواية الحديث لولا أنّ الأصول النّظريّة كانت قد أَرْسَتْ لديهما على أنّ الحديثَ غيرُ روايته، وعلى أنّ الأصل غيرُ النّقل. وبينا لا ينفي هذا المذهبُ أنّ الرّوايةَ عامّةً كانت من أصول الصّناعة، يذكِّرُ بأنّ نفي الصّفة عن الجزء لا ينفيها عن المجموع. ولقد ظهر فيما كان من أبي عمرو والأصمعيِّ أنّ الحكم اللّغويّ الحدسيّ صدر عن كلٍّ منهما من الفَوْر عند تعارض الأصلَينِ:[3] أصلِ النّقل أو الرّواية، وأصلِ الصّناعة أو الدّراية. وقد توجّه الحدس لديهما إلى ردّ الأوّل والأخذ بالآخر.[4]

---

[1] مجالس العلماء : ص83.

[2] مراتب النّحويّين: ص57-58. ويُنظَرُ قول شُعبةَ للأصمعيّ: "لو فرَغتُ للزِمتُك." في: المزهر: 374/2.

[3] إذ لا توهُّم هنا. يُرجَع إلى هذه الأطروحة: ص44، و57، و137-138.

[4] وبديل الرّدّ في غير هذا السّياق التّأويل.

ما وراء حدس الصّناعة في القراءات القرآنيّة:

ولا يفترق القول على عمل النّحاة الأوائل، في هذا المبحث، عن غيره في التزامهم إضمار الأصول التي ابتنَوا عليها. ونحن نذهب إلى أنّهم كانوا يفرِقون بينَ القرآن وقراءاته؛ جريًا على الشِّرعة التي اختطّوا من عدم التّصريح بالأصول. ولذلك سوّغوا لأنفسهم أن يردّوا بعض قراءات القرآن، وهم في ذلك لا يردّون الأصل، بما هو القرآن، وإنّما يردّون القراءات بما يعتورها من مَظِنّة الخلل في التّحمّل، أو الخطأ في الأداء.

ولعلَّ أبرزَ ما جعل مذهب النّحاة الأوائل في الاعتداد بالقراءات القرآنيّة غيرَ مذهبهم في ترك الاحتجاج بالحديث النّبويّ، وكلاهُما نقل، أنّهم لم يكونوا من أهل الحديث، وقد بيّنّاه، بيدَ أنّ أقطابهم كانوا من أكابر القرّاء. ونحن نذهب إلى أنّ ثلاثة الأركانِ اللّازمة لصحّة القراءة القرآنيّة ما هي، في منتهى التّحليل، إلاّ من رواسم التّجاول بين القرّاء من غير النّحاةِ والنّحاةِ، مزيدًا على ما كان بين القُرّاء أنفسِهم، وبعضُهم نحاة، من خصامٍ لدًّ في زمن التّسبيع؛ فقد كان ابن مِقْسَمٍ (ت 354ه)، وهو "مِن أحفظ أهل زمانه لنحو الكوفيّين، وأعرفِهم بالقراءات: مشهورِها، وغريبِها، وشاذِّها،"[1] يُسقط سند الرّواية من أركان القراءة الصّحيحة؛ مصحّحًا،

[1]) ابن مِقْسَم هو "محمّد بن الحسن بن يعقوب بن الحسن بن الحسين بن محمّد بن سليمان بن داود بن عبيد الله بن مِقْسَم، ومِقْسَم هذا هو صاحب ابن عبّاس، أبو بكر البغداديّ العطّار الإمام المقرئ النّحويّ". غاية النّهاية في طبقات القرّاء: 2/ 123 برقم 2945. ووصْفُه الّذي أوردنا منقول عن الذّهبيّ في المصدر نفسه: 124/2، وهو راوية ثعلب؛ ويروي عنه ابن جنّيّ. يُنظر الخصائص: 38/1، و383، و390.

حسبُ، ما وافق العربيّةَ، ورسمَ المصحف. أمّا ابن شَنْبوذ[1] (ت 328ه)، وكان شيخَ الإقراء بالعراق، فكان يسقط من شروط الصحّة موافقة الرّسم.

بيدَ أنّ الغلَبة كانت لابن مجاهد (245–324هـ) ومذهبِه في تقديم الرّواية والتّسبيع، بعد أنْ أُحضِر المخالِفان، وضُرِب ابنُ شَنبوذ قبلَ أن يُتوَّبَ الرّجلان قهرًا بسلطة الوزير ابن مُقلة، وكان ابن شنبوذ "قد أغلظ للوزير في الخطاب، وللقاضي، ولابن مجاهد، ونسبهم إلى قلّة المعرفة..."،[2] ثمّ نفي ابن شنبوذ إلى بغداد، أمّا ابنُ مِقْسَم فلم يَنْزِع عن الحروف التي كان يقرئ بها؛ "وكان يقرئ بها إلى حين وفاته".[3]

ولم ينقضِ هذا الأمرُ بانقضاء ما كان بين ابن مجاهد وابن مِقْسَم وابن شنبوذ؛ بل لقد ظلّ تعلّقُ القراءة بدراية العربيّة أصلًا يوجّه حدس النّحاة في المفاضلة بين القراءات. وشواهد ذلك أكثرُ من أن تُعَدّ، نحتسبُ، هنا، بأن نورد منها ما علّق ابن جنّيّ **(ت 392)**[4] على اختلاس أبي عمرو كسرَ الهمزة من "فتوبوا إلى بارئكم"،[5] قال: "والّذي رواه صاحب الكتاب

---

[1]) ابن شنبوذ هو "محمّد بن أحمد بن أيوب بن الصّلت بن شنبوذ، ويقال: ابن الصّلت بن أيّوب بن شنبوذ الإمام أبو الحسن البغدادي شيخ الإقراء بالعراق، أستاذ كبير، أحد من جال في البلاد في طلب القراءات مع الثّقة والخير والصّلاح والعلم". غايـــــــة النّهاية في طبقات القرّاء: 54/2 برقم 2707.

[2]) "وأنّهم لم يسافروا في طلب العلم كما سافر." المصدر السّابق : 2/ 55.

[3]) المصدر السّابق: 2/ 125، وتجد القول فيه مصدَّرًا بـــــــ "قيل". وفي غلبة ظنّنا أنّه كان.

[4]) فهو تالٍ زمنَ التّسبيع.

[5]) البقرة: بعض الآية 54.

اختلاس الحركة، لا حذفُها البتّة، وهو أضبطُ لهذا الأمر من غيره من القرّاء الّذين روَوه ساكنًا. ***ولم يُؤْتَ القومُ من ضعف أمانة، لكنْ أُتوا من ضعف دراية***".[1]

وإنّما قصدنا إلى عرض ذلك مقتضِبين؛ ليُعْلَمَ أنّ جماهر النّحاة كانت، قبلُ، تُفاضل بين القراءات لا على أساسٍ من صحّة السّند، بل على قياس موافقتِها لسانَ العرب، وأنّهم إذْ ذاك لم يكونوا يردّون شيئًا مما ورد في بعض "السّبعة"؛ إذ لم يكنْ مفهوم السّبعة بعدُ حاضرًا، والعرَب تقرأ بلهجاتها، وأئمّة القرّاء يختلفون، بل إنّهم يقرأون بما يخالف رسم المصحف؛ ومن ذلك أنّ العشَرةَ لا يقرأون الألف المرسومة قبل الذّال في "لأاذبحنّه"،[2] وهم إلاّ أبا جعفر يقرأون ياءً بعد همزة "إلافهم"،[3] وليست في رسْم المصحف، وابنُ كثير قرأ بحذف ألف "لا" من "لا أقسم بيوم القيامة"،[4] والمرسومُ إثباتها. وقد نُصَّ على المواطن التي جاز فيها للقرّاء مخالفةُ رسم المصحف، وعليه فهو ليس حاكمًا. وبذلك يُعلَم أنّ الرّسم لو كان يُحسم به خلاف لرُدَّ ممّا عُدَّ من المتواتر جملة. وقلْ مثلَ ذلك في ركن موافقة العربيّة إنْ مطلقًا أو على اختلاف القيد.

ويصحُّ، بعدُ، أنّ وقاية الصّحيح، بَلْهَ المتواتر، من أن يدخل فيه غيرُه قائمٌ به، من بين الأركان الثّلاثةِ ركنُ السّند. أمّا موافقة رسم المصحف، وموافقةُ العربيّة، سواءٌ موافقةُ ما

---

[1]) الخصائص : 72/2 – 73.

[2]) الكامل المفصّل في القراءات الـــــــ 14، النّحل، من الآية 21: ص378.

[3]) الكامل المفصّل في القراءات الـــــــ 14، قريش، من الآية 1: ص602.

[4]) الكامل المفصّل في القراءات الـــــــ 14، القيامة، من الآية 1: ص577.

استقام وجهه فيها عند الكواشيّ (590–680ه)،[1] أو موافقتُها "ولو بوجه" عند الجَزَريّ (751–833ه)؛ فليس هذان الرّكنانِ إلاّ من باقيات التّجاول بين مذاهب القرّاء في تصحيح القراءات، وهما، عند التّحقيق، أَثارةُ مذاهب القرّاء قبل غلبة ابن مجاهد وقولِه بالتّسبيع، وسكونِ العامّة إلى ما كانَ؛ اختيارًا، في العين البريئة، أو بقوّة السّلطان.

لقد كان مفهوم القراءات الّذي صدر عنه النّحاة الأوائل، وهم يفاضلون بينها، أنّها:

وجوهُ ما يجري على الألسنة من محفوظ الصّدور، ومرسوم السّطور.

ولذلك كان عندهم، وهم يفاضلون بين القراءات، أنّهم لا يردّون بعض القرآن، وإنّما يصحّحون وجه القراءة، فكانت أحكامهم، وقد كان بعضُها حدسيّا، اجتهادًا في مداناة وجوه القراءة المُحْكَمة بمصداق اللّسان العربيّ المبين. ولذلك نجد قراءة عيسى بنِ عمرَ الثَّقَفيِّ (ت 149ه)، مثلًا، انتخابًا من لغات للعرب شتّى، بعضُها منسوبٌ لمن نطق به من العرب، وبعضها تُرِك في مظانّه غُفْلًا من النّسبة إلى أيّ قبيلة.[2]

وآخر القول هنا أنْ لا فرق في ردّ القراءة إذا خالفت قياس النّحويّ أو حدسَه اللّغويَّ سواءٌ كان القارئ نافعًا المدنيَّ أو أحد الفصحاء من أمثال أبي السَّمّال؛ فقد ردّ المازنيّ قراءة

---

[1]) هو أبو العبّاس أحمد بن يوسف بن حسن بن رافع، الإمام المَوصليّ المفسّر، غاية النّهاية في طبقات القرّاء: 151/1، برقم 701.

[2]) وكان شيء من حروفه الّتي يقرأ بها يوصَفُ بالغرابة، على أنّ له سندًا متّصلًا، ومنه قراءته: (افرنقع) بدل (فزع) في "حتّى إذا فزع عن قلوبهم": سبأ: من الآية: 23. يُنظر: البحر المحيط: 278/7. ويُنظر: السّالم، صباح عبّاس، عيسى بن عمر الثّقفيّ: نحوُه من خلال قراءاته: ص205 وما بعدها.

نافع بهمز "معائش"،[1] ولم ينكر تلحين أبي السَّمّال أنْ قرأ: "إنّكم لذائقوا العذابَ الأليمَ". وعلى أنّ قراءة أبي السَّمَّال هذه وقراءةَ سعيد بن جُبير: "أجعلتم سقاية الحاجِّ **وعِمارةَ المسجدَ الحرامَ**" سواءٌ، عند التّحقيق، في مقتضى الصّناعة إلاّ أنّ حدس المازنيّ توجّه إلى الحكم بصحّة ما قرأ سعيد، متشدّدًا في النّكير على أبي حاتم السَّجستانيِّ؛ أنْ لحّنَ هذا الحرف الّذي قرأ به ابن جُبير.[2]

وقد مثّلنا بتلحين أبي السَّمّال لنعارضه بما وقفْنا عليه من حكاية "أبي العبّاس مع عُمارةَ وقد قرأ: "ولا اللّيلُ سابقُ النّهارَ"،[3] فقال أبو العبّاس: ما أردت؟ فقال: أردتُ سابقٌ النّهارَ. فقال: فهلّا قلتَه؟ فقال عُمارة: لو قلتُه لكان أَوزَنَ".[4]

---

[1]) التّصريف مع المنصف: 307/1 ، ومعجم الأدباء: 123/7. ويُنظر تضعيف أكثر النّحويّين قراءةَ حمزةَ: "واتّقوا الله الّذي تساءلونَ به والأرحامِ" بجرّ الأرحام، وقول المبرِّد فيها: "لا تحلُّ القراءة بها"، في شرح المفصّل: 283/2. وعلى تلك النّظريّة يُمكن أنْ يُحمَل قول الرّضيّ معلّقًا على هذه القراءة خاصّة، وعلى موقف النّحاة من القراءات عامّة: "والظّاهر أنّ حمزة جوّز ذلك بناءً على مذهب الكوفيّين؛ لأنّه كوفيّ، ***ولا نسلّم تواتر القراءات***.": شرح الكافية: 336/2. وكان الرّضيّ صارحَ قبل هذا الموضع بالقول: "**ولا نسلّم تواتر القراءات السّبع، وإنْ ذهب إليه بعضُ الأصوليّين**.": 261/2. وعليه لا يكون قول طه حسين بِدْعًا حين قال: "والحقّ أنْ ليست هذه القراءات السّبع من الوحي في قليل ولا كثير، وليس مُنكِرُها كافرًا ولا فاسقًا ولا مُغتَمَزًا في دينه، وإنّما هي قراءات مصدرها اللّهجات واختلافها، للنّاس أن يجادلوا فيها، وأن ينكروا ***بعضَها***." وقد ظهرَ أنّه مسبوق إليه من قديم. يُنظَر: في الأدب الجاهليّ: ص95.

[2]) يُرجَع إلى هذه الأطروحة: ص163-164.

[3]) يس: من الآية 40.

[4]) الخصائص: 318/3 ، ويُنظر المصدر نفسه: 373/1.

ونذكّر بأنّ ابن جنّيّ لم يَعُدَّ هذا الّذي وقع لعُمارة من أمارات اللّحن وأعلام فساد السّليقة؛ بل علَّقَ على هذه الحكاية قوله: "فاعرف ذلك مذهبًا لهم، ولا تطعن عليهم متى ورد عنهم ذلك".[1] وقال في غير هذا الموضع: إنّ هذه القراءة وإنْ تكن من الإفتاء بالوجه الأضعف، إلّا أنّها "وجهٌ صحيح".[2] وقراءةُ عُمارة: "ولا اللّيلُ سابقُ النّهارَ"، وقراءة أبي السَّمّال: "إنكم لذائقوا العذابَ الأليمَ"، لا فرق فيهما، من الوجه النّحويّ الصِّرف، بين إسقاط التّنوين من الأولى، وإسقاط النّون من الأخرى، ولكنّه الفرق بين الحدوس؛ حدوس العلماء اللّغويّة.

---

[1]) المصدر السّابق: 319/3.

[2]) المصدر السّابق: 492/2.

عاقبة

وفيها أذانٌ بطيّ هذا السّجلّ من كتاب الحدس، بعد الرّكون إلى بلوغ جملة من المطالب، كان من أجلاها رجْعُ القول على الحدس بما يحيل إليه من مفهوم مؤسِّس في نظريّات المعرفة جُمَع، وفي علم المنهج، واللّسانيّات خاصّة.

وإنّ حسب هذه الأطروحة أن ترتاد هذه الرّحلة إلى الحدس قصيّةَ الشوط، وهي ترجّي أن تبلغ في هذا القرن منتآها، بعد أن خلّى القرن العشرون البحث في طبيعة الحدس الافتراضيّ Conjecture، ومصدرِه، ذاك الّذي استنكف منه كارل بوبر.

وقد كان من باكورة ما طلعت به هذه الأطروحة أنْ عرضت بشيء من الموازنة لما وُضع في العربيّة بإزاء المصطلح Intuition، مثلُ الحدس، والرّؤية، والرّؤية الداخليّة، والرؤية الباطنيّة، والعِيان، فاصطفينا الحدس لا جريًا على عيار الذّيوع دون مقاولة؛ بل أنْبهنا على أنّ أيًّا من الباقية هو الأدنى، عند الموازنة، إلى أصل اشتقاق Intuition من الفعل اللّاتينيّ intueri. وهدَيْنا إلى أنّ الحدس آصل المصطلحات العربيّة دلالة على مفهوم Intuition، متبلّغين بما ورد في هذا المَعرِض عند ابن سينا والجرجانيّ والتّهانويّ، وبما يحمل لفظ الحدس في العربية من وجوه الدّلالة، عارضين ذلك كلَّه على مفهوم Intuition بما

يَعْلَقُه في نظريّات المعرفة من مصطلحات مؤسِّسة في دوائرها الكبَر، كنّا أعنى منها بالمعرفة القبليّة A Priori، والتّمثيل Representation، والانعكاس Reflexivity، والقصديّة Intentionality.

وفي نظريّة الحدس اللّغويّ، والجدل الّذي لم يَبْرَدْ أُواره مذ نُهاد عقد بين مايكل ديفيت وجماعة التشومسكيّين حاولنا أن تكون بهذه الأطروحة سُهمة للعربيّة في هذا الجدل، متجشّمين أن ننقل إلى العربيّة أنبى ما طافت به المقاولة على الحدس اللّغويّ، وهو ما كان ليصِحَّ مقطوعًا عن الأصول المعرفيّة الّتي تفرّع عنها.

ولقد نصبنا الوجه لذلك كلِّه على رمضائه، لا ناقلينَ حسبُ ولا وسطاء، بل قصدنا إلى الإعراب بنظريّتنا في الحدس اللّغويّ، وعسى العربيّة في جولة العلم هذه ألاّ تبوء بالقِدْح الأخيب.

وفي تلك السّبيل وقفنا على المنطلق الفلسفيّ الّذي أفضى بمايكل ديفيت إلى نظريّته في الحدس اللّغويّ، وخلَصنا من ذلك إلى هيمنة الواقعيّة خاصّتِه ومذهبِه الميتافيزيقيِّ على نظريّته في الحدس عامّة، وفي الحدس اللّغويّ خاصّة، وإلى أنّ لزومَه ما عرضنا من واقعيّته كان حاجزَه عن نتائجَ تسْلم إليها بعض مقدّماته في نظريّة الحدس اللّغويّ، وفي نقده بعضَ المبادئ

الّتي قامت عليها إبستمولوجيا اللّسانيّات التشومسكيّة، وأنّه لو أسلم لها لكان ظاهرًا مناقضتُهُ أصولاً أرساها، ومبادئ أساسيّةً نبّه هو للزوم المثابة إليها قبل كلّ مقال.

وليس ممّا نراه متّسقًا في واقعيّة ديفيت أن تدعو إلى إبستمولوجيا طبيعيّة أو تجريبيّة، وهي تسلّم أحكام الحسّ المشترك، وعندنا أنّ هذه الأحكام قد تصلح مادّة للعلم، بيد أنّ النّظريّة العلميّة هي الّتي تبقي عليها أو تطّرحها، وعليه فإنّ أحكام الحسّ المشترك ليست حاكمًا فيصلًا في العلم. وقد انتهينا إلى أنّ بُعد الوجود الّذي تقرُّه واقعيّة ديفيت هو ما يوجّهه إلى قَبول حدس الحسّ المشترك في نظريّة الحدس عامّة، وفي نظريّة الحدس اللّغويّ خاصّة، وإنْ يكن رافعًا حدس العالم في مجال اشتغاله على حدس العوامّ درجة.

أمّا نحن فلا نرى القول: إنّ أحكام الحدس الشّعبيّ Folk Intuition Judgments جزءٌ من النّظريّة العلميّة إلاّ كفيءَ القول: إنّ الصّخور جزءٌ من علمِ طبقات الأرض Geology. وكما أنّ الصّخور لا تدخل في علم المنهج Methodology فإنّ الحدوس الشّعبيّة مَثَلُها مَثَلُ تلك الصّخور.

وأمّا الحدس العلميّ Scientific Intuition، الّذي هو جزء من علم المنهج عندنا، فهو ذلك الّذي يوجّه العالِم في حقل اشتغاله نحو فرضيّة دون أخرى؛ إنّه الحدس الّذي يشبه الحدس الافتراضيّ Conjecture الّذي خاض في حديثه كارل بوبر. بيد أنّنا نخالف عن مذهب بوبر

الّذي سلّم في الحدس وجهة الظّاهراتيّة Phenomenology، وآمنَ بعنصر غيرِ عقلانيّ في كلّ كشف علميّ، أو حدسٍ خلّاقٍ صارح بأنّه يسلّمه وفق مفهوم هنري برغسون.

وقد صارحنا بأنّه لا ينبغي للبشريّة، على أيّة حال، أن تتخلّص من البحث العلميّ بالإحالة إلى الميتافيزيقا. ونحن إذ نرفض، ***في العلم،*** التسليمَ بواقعٍ كانطيّ يُعجز ما تطيق لغتُنا ومعرفتُنا ننكر قول ديفيت الّذي ردّ المقولة الكانطيّة بوجود هذا الواقع إلى ما يعدُّه "أسوأ فكرةٍ ذاتِ نفوذٍ مؤثِّرٍ في الفلسفة".

‘the most influential bad idea in philosophy’.(1)

وإنّما نخالف عن رأي ديفيت؛ لأنّنا لا نرى رأيه في الفلسفة أنّها للعلم تَبَع، ولا نصدّق أنّ ما نملك الآن من مخطّطاتِ التّصوّر conceptual schemes قادر على أن يبلّغنا حقيقة الواقع المطلقة the absolute truth of realty.

ونحن إذ فرقْنا بينَ العلم والميتافيزيقا لم ننكر تخافتهما، بل نرى الفلاسفة والعلماء كما هـــم في عين ويلارد كوايــــــن مُبحرين معًا علـــى سفينة أوطـــو نويراث Otto Neurath’s Ship.

وفي إحالة القول على ثلاثة المفاهيم: الحدس اللّغويّ، والحكمين: الحدسيّ واللّغويّ دلّلنا على تساهل روبرت فينغو، وغاريث فيتزغيرالد، ومايكل ديفيت في ضبط المصطلح

1) Devitt, M. [1991]: Realism & Truth, Princeton, Princeton University Press, N. J. 1984. 2nd edition revised, 1991, p. 236.

وإحكام التّعريف؛ فأبنّا عن أنّ فينغو عرّف الحكم اللّغويّ وهو يقصد إلى الحكم اللّغويّ الحدسيّ، وأنّ الحكم عدَّهُ فيتزغيرالد مُحيلًا إلى تشكّل بيانٍ أساسُه الحدس. وكان مذهبنا فيه أنّ الحكم لا يحيل إلى تشكّل البيان، وإنّما هو البيان نفسه. أمّا مايكل ديفيت فكان ممّا أخذنا عليه أنّه يقِف الحكمَ الحدسيَّ بإزاء الحدس وكأنّه يكافئ بينهما، وأنّه عدّ أحكام الحدس اللّغويّ أحكامًا ميتالغويّة، وهو ممّا دعا إلى أنْ نعوج على قلب جينوفيفا ماتري الحدس اللّغويّ ميتالغويًّا، وقد سلّمنا لها دعوى الفرق، ولم نسلّم دعوى المصطلح، محتجّين بما جاء في ذلك عند غوتلوب فريغِه، ونعوم تشومسكي، وروبير مارتان.

وقد ظهر أنّ الدّلاليّة عند روبير مارتان هي وجه المعنى الفريغِيّ أو صدق المعنى التشومسكيّ أو الحكم اللّغويّ الماتريّ، وأنّ التّداوليّة التّأويليّة عنده هي وجه الإشارة أو المسمّى عند فريغه، أو صدق الواقع أو صدق الحقائق عند تشومسكي، أو الحكم الميتالغويّ عند ماتري.

ولم نُخَلِّ المفاوضة حتّى كانت لنا سُهمة في كَشْف مُشْكِله، فاجتهدنا في التّأصيل ورسم الحدود. وكان من جوهر ذلك أنْ قلنا:

الحكم إصدار قضيّة.

والقضيّة موضوع ومحمول، وهما مسند ومسند إليه.

واللّغويّ من الحكم ما تعلّق منه بمسائل اللّغة، ومنه الحدسيّ، وغير الحدسيّ.

فالحدسيّ: ما كان من الفور عند التّوهّم أو تعارضِ الأصول، وغيرُ الحدسيّ: ما كان بعد التلبّث ومراجعة الأصول.

وأمّا الحدس فما يكون من بعد تنبُّه الوُحَيدات العصبيّة Modules حتّى يتبيّن حكم الفَور.

وفي الوقوف إلى الحدس اللّغويّ دليلًا من أدلّة اللّسانيّات عرضنا لما قال نفر من فلاسفة اللّغة، واللّسانيّات في هذا الشّأن، وأنْبهنا على مفهوم الحدس اللّغويّ في اللّسانيّات التّوليديّة، وانتهينا إلى وصف المفهوم التشومسكيّ للحدس بأنّه رَجْراج.

كذلك فقد بيّنّا علاقة الحدس اللّغويّ بالسّليقة اللّغويّة، وآزرنا في ذلك أطروحة ديفيد التّمثيليّة (RT) Devit's، وتفسيرَهُ المتواضعَ الّذي جعله بديلًا عن التّفسير الّذي سمّاه الدّيكارتيّ بنسختيه، عارضينَ ما واجه به نفرٌ من فلاسفة اللّسانيّات هذه الأطروحةَ والتّفسيرَ المتواضع.

ثمّ دلّلنا على أنّ إنكار صوت السليقة (VoC) كان رجعًا عن التّنكّر للفطرية Nativism. كما عرضنا للمقبوليّة Acceptability والصّحّة النّحويّة Grammaticality، وذهبنا إلى أنّ استنطاق الحدوس اللّغويّة بعباراتٍ مقصودٍ إلى أن تكون منبتّةَ الصّلةِ عن المصطلحات اللّغويّة مثلُ: مقبول Acceptable لا يَكفُل صفاء الحكم في الصّحّة النّحويّة، وهو المنشود، لعموم صيغة الحكم في شمول النّحو والتّداول.

كذلك ذهبنا إلى أنّنا ينبغي ألاّ نتّخذ من الحدوس الشّعبيّة Folk Intuitions بياناتٍ أوّليّة لبناء نظريّة علميّة في اللّسانيّات مقدّمين عليها حدوس اللّسانيّين. وقد عمَدتْ هذه الأطروحة في اختبار فرضيّتها في الحدس اللّغويّ أنّه تجريبيّ إلى أعمال علماء العربيّة الأوائل؛ ذلك أنّها مثّلت في عين هذه الأطروحة موردًا فريدًا لمن يطلب البراءة النّظريّة من قصديّة الباحث اليوم في حقلي اللّسانيّات النّظريّة والتّجريبيّة؛ بما تحمل هذه الأعمال من وثاقة الأواصر التّجريبيّة مع اختلاف الأصول النّظريّة.

ولقد كانت الرّؤى النّظريّةُ الّتي التزمتها الأطروحة فيما فرضت من مبادئَ أعظمَ ما أسعد على الكشف عن الحدس اللّغويّ في تاريخ العربيّة إلى نهاية عصر الاحتجاج؛ وبيْنا نحنُ نكشف عن الحدس اللّغويّ إذا نحن نُبْصِر به.

وقد كان من فروضنا أنّ وفاقًا تُرسَم أصوله بين آلتين مختلفتين في طبيعة العمل، وهي جوهرُه، لا يمكن أن يكون غيرَ وِفاقٍ مدّعًى من الوجهة المنطقيّة، أغرى بزعْمِه التّشاكلُ العارض، وقد ألجأت إليه سياقات التّداول لا إلزامات البرهان.

ولقد دعمت الأطروحة فرْضَها أنّ أصل السّليقة العربيّة غير صناعة العربيّة، فنقَبت عن كلا الحدسين: حدس السّليقة وحدس الصّناعة، وافترق عندها استحداث الأحكام الحدسيّة

المنوطة بالسّليقة اللّغويّة على أضراب، وألجأ البحث عمّا يثوي وراء تلك الأحكام إلى بيان صفة أرباب السّلائق المستحدَثةِ أحكامُ حدوسهم اللّغويّة، فأدّينا بيانه، وكتبنا مبحثًا في التّوثيق الّذي كان يبتغيه أرباب السّلائق من العلماء؛ فضلَ بيانٍ لتلك الصّفة.

أمّا الأحكام الحدسيّة عند أصحاب الصّناعة فلقد بادرنا القول عليها بالبحث في مكانة حدس أصحابها، وكان ممّا أُسّت عليه المباحثة أنّ أصحاب الصّـناعة كانوا يَصْدرون في حدوسهم اللّغويّة عن أصول ومذاهبَ لَمْ تُبنَ دَفْعَة، بل كانت تُبتنى في أثناء العمل على جمع الذّخيرة اللّغويّة Linguistic Corpus، ووفاقَ ما يقضي به الخضوعُ للضّرورة التّجريبيّة، وأشكالِ الملابسة التّداوليّة pragmatic accompanying.

وقد مثّلنا على نفي القبليّة عن أحكام الحدس اللّغويّ عند أصحاب الصّناعة عطفًا على نفيها عند أرباب السّلائق، وخلَصنا إلى أنّ أحكام الحدس اللّغويّ الّتي تصدر عن علماء اللّغة وعمّن يتكلّمونها بالسّليقة سواء في البراءة من أيِّ صفةٍ، أُلحِقتْ بها، زَعَمتها تنبّئ بالحقيقة اللّغويّة، ومازتها في سبيل حسم جملة من مسائل اللّغة الطبيعيّة المتعلّقة بالمشكل اللّغويّ الصِّرف.

ولقد أفضى الغوص على الحدس اللّغويّ في أعمال علماء العربيّة إلى مناقبة ما وراء الحدوس اللّغويّة، فضربنا مثلًا لشِرْكة ما وراء الحدسين: حدس السّليقة، وحدس الصّـناعة من

لِداد التّداولية، وآخرَ من الضّرورة التّجريبيّة، وأجلنا في المثل الأوّل قولاً على ما وراء الصّــناعة عاملًا في مقول الشّعر ومنقوله. وعطفنا عليهما مثلًا لما كان يعمل في حدس السّليقة خاصّة ثاويًا فيها أصفيناه لمراغب التّوثيق ومخافة البهرجة. أمّا ما وراء حدس الصّناعة خاصّة فلقد رصدناه في مرويّات الحديث النّبويّ والقراءات القرآنيّة.

وكانت المباحثة في "ما وراء الحدوس اللّغويّة" في أعمال علماء العربيّة قامت على فروضٍ مؤسِّسةٍ منها أنّ صاحب العربيّة الّذي كان يحرص على أن يوافق لسانُه صناعة العالِمِ أو قياسَه كان يَستر في أحوال كثيرة بعضَ لغته، فيتبرّأ من بعض، ويتنكّر لبعض، ويتكلّف من العربيّة ما يريده عليه صاحب الصّناعة، وأنّ الخصومة بين السّليقة والصّــناعة قديمة قِدم النّحو العربيّ في أوّليّة نشأته، وكان من جوهر القول هناك أنّ النّحو العربيّ كان من عِيار رسمه الأوّلِ أنّه دستور مناطه القضاء، يلتمس من الحكم صوابًا هو العِيار، ثمّ لا يلتفت إلى ما هو دونه أو سواه من وجوه الرّأي والفُتيا.

كذلك فقد أسلمت الأطروحة إلى أنّ تنازع الرّواية والدّراية؛ رواية الحديث خاصّة، ودراية العربيّة فاء إلى خضوع الأولى للآخرة خضوعًا زاد الاطمئنان إلى ما أسقطَ، عند النّحاة، حجّيّتها.

كما أرْست الأطروحة أنّ مذهب النّحاة الأوائل في الاعتداد بالقراءات القرآنيّة كان غير مذهبهم في ترك الاحتجاج بالحديث النّبويّ، وكلاهما نقل؛ ذلك أنّهم لم يكونوا من أهل الحديث، بيد أنّ أقطابهم كانوا من أكابر القرّاء. وقد رجّحت الأطروحة أنّ من الأصول الّتي

كان يضمرها النّحاة الأوائل، وكانت موجهةَ عملِهم وأحكامِهم؛ حدسيّةً وغيرَ حدسيّة، أنّهم كانوا يَفْرقون بين القرآن وقراءاته جريًا على الشِّرعة الّتي اختطّوا من عدم التّصريح بالأصول، ولذلك سوّغوا لأنفسهم أن يردّوا بعض قراءات القرآن، وهم في ذلك لا يردّون الأصل، بما هو القرآن، وإنّما يردّون القراءات بما يعتورها من مَظِنّة الخلل في التحمّل، أو الخطأ في الأداء.

وبعد،

فلقد كانت هذه أطروحةً في غَور من العلم لا يُنصَف منه، تجشّمت، بعد رَجع القول على الحدس من وجهه العامِّ إقرارَ أصول البحث في وجهه اللّغويّ وإحكامَ معاقدِه، ونصَبتْ من نفسِها مقدّمة في "ما وراء اللّسانيّات"، ومَجازةً إليه؛ بما أفضى إليه رجع النّظر في الأصول الّتي قامت عليها اللّسانيّات التشومسكيّة، وفي الشّروط المنوطِ بها إثباتُ الصّدق في هذه اللّسانيّات مضمومًا إليها التّبصُّر في الحدس اللّغويّ في أعمال علماء العربيّة الأوائل على فارق بيّنتْه بين إبستمولوجيا العلم، وفلسفته، وما وراءه.

وإنّ للعين الباصرة أن تَرقب ما في الكُفْية من التّنظير، وهي مذهبُنا، من المطالبة بما يتلو صحّةَ القول من نقد ما هو كائنٌ على ضدّه، والإزراءِ على التّصديق بما يُعَدُّ من المحتوم، وهو في عيننا موهوم، ثمّ أنْ نغالِب فعلًا أسْفرَتْ وَخامتُه إسفارَ الصّبح لذي عينينِ بفعلٍ غيرِه شرعْنا في هذه الأطروحة نظريّتَه لتكونَ مِن بعدُ شِرْعةً تُسْلَكُ ومأمًّا يُتورَّد.

وإنّ ممّا يُرتقب في أتلاء هذه الأطروحة بعد استواء بنائها النّظريّ أن تكون منطلقًا إلى وجهات في النّظر والعمل جديدة، نصارح منها بضرورة أن يحِلّ المفهوم الفيزيائيّ للّغة منازل العناية في النّظر اللّسانيّ، وقد حملت هذه الأطروحة دعواه، وهو ما يلزمُ عنه عند من سلّمَ لنا صحّة التّنظير كثير، نعربُ منه، هنا، بضرورة أن تُفْرَق معرفة اللّغة اثنتين: معرفةَ كيفيّة، ومعرفة ماهيّةٍ أو "نفسِ كيفيّةٍ" knowing-how and knowing-that، وهو من أوّل ما يُقتضى في مناهج تعليم اللّغةِ مراعاتُه عند ابتنائها؛ وبيانُ ذلك أنّ معرفة الكيفيّة أقربُ

مأتاها التعلّم الضّمنيّ، أمّا معرفة الماهيّة فهي المقصودةُ بالتّعلّم الصّريح. وإنّ هذه الرّؤيةَ لتَخرق بالسّهم الجارح كلّ منهج يَنصِب معرفةَ الكيفيّة هدفًا يتكاءدُه بمناهج التّعلّم الصّريح.

أمّا ما طالعتْ به المباحثة من صورة العربيّة، وعملِ النّحاة فيها فإنّه موكول إلى تبصّر الكِيان المعرفيّ بمكاشفة الحقيقة اللّغويّة. وآخرُ الدّعوى أنّا ما ركبنا هذه اللُّجَّة إلاّ لِما للعربيّة علينا من كرامة، وهي أعظمُ مقامٍ تنزّل فيه عِرفانُ الذّات وأوّلُه. وما كان الّذي يباصَر في تاريخِ العربيّة، بمنظارنا، لِيَصُدَّنا عن أنْ نَحِيَ ببعضه تُقاةَ اغتمازِ غافل؛ وإنّما كتبناه للحاضر والقابل، ليكون للعربيّة قوّةً، **وهو تحت سلطة ثقافتها اليوم،** على فِكاك سلاسلها، وأغلالها. ثُمّ لا عجبَ، ولا يآسةَ إذا استُبصِر قول تشومسكي:

"قد يكون من غير اليسير أن تنفكّ القيود الثّــقافيّة عن الفكر البشريّ".(1)

فإذا كان ***هذا قولَ تشومسكي، في جنب البحث العلميّ المنوط بالطّبيعة Naturalistic Inquiry، في كتاب يصدر عن كيمبردج، في سنة 2000،***

فماذا عسانا نقول نحن

الآن

هنا؟

---

(1) عبارة تشومسكي:

'biological constraints on human thought cannot be overcome***, while cultural ones may not be easy to unravel'.***

-Chomsky, N. [2000]: New Horizons in the Study of Language and Mind, Cambridge University Press, p. 85.

ومحلّ 'may not be easy to unravel' : "لا يتيسّر اكتشافها بسهولة": عند المزينيّ: ص178. و"قد لا يكون من السّهل حلّها": عند عدنان حسن: ص193.

ثبَت المصادر والمراجع

أ- بالعربيّة:

1- الأسد، نـــاصر الدّين، (ت 2015م)، **ألفاظ من القرآن الكريم**، ط1، عمّان، الأردن، دار الفتح للدّراسات والنّشر: 1430هــ-2009م.

2- ـــــــــــــــــــــــــ، **مصادر الشّعر الجاهليّ وقيمتها التّاريخيّة**، النّشرة الثّانية، عمّان، الأردن، دار الفتح للدّراسات والنّشر: 1431هــ-2010م.

3- الأصفهانيّ، أبو الفرج عليّ بن الحسين، (ت 356هــ)، **الأغاني**، مصوّر عن طبعة دار الكتب المصريّة، وزارة الثّــقافة والإرشاد القوميّ، المؤسّسة المصريّة العامّة للتّأليف والتّرجمة والطّباعة والنّشر، د.ت.

4- الأفغانيّ، سعيد، 1407هــ-1987م، **في أصول النّحو**، بيروت: المكتب الإسلاميّ.

5- أفلاطون، **جمهوريّة أفلاطون**، (ترجمة فؤاد زكريّا)، (راجعها على الأصل اليونانيّ محمد سليم سالم)، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1968م.

6- ابن الأنباريّ، أبو البركات كمال الدّين عبد الرّحمن بن محمّد، (ت 577هـ)، **الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة في أصول النّحو**، (تحقيق سعيد الأفغانيّ)، دار الفكر، بيروت، 1377هـ-1975م.

7- **نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء**، ط3، (حقّقه إبراهيم السّامرّائيّ)، مكتبة المنار، الزّرقاء، الأردن، ، 1405هـ-1985م.

8- الأنصاريّ، أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت النّحويّ، (ت 215هـ)، **النّوادر في اللّغة**، ط1، (تحقيق محمّد عثمان)، (مراجعة إميل بديع يعقوب)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2011م.

9- إنقزّو، فتحي، هوسّرل ومعاصروه، 2006م، **من فينومينولوجيا اللّغة إلى تأويليّة الفهم**، ط1، الدّار البيضاء، بيروت: المركز الثّـقافيّ العربيّ.

10- أنيس، إبراهيم، **من أسرار العربيّة**، ط3، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، 1966م.

11- أورو، سيلفان، وجاك ديشان، وجمال كولوغلي، 2009م، **فلسفة اللّغة**، ط1، (ترجمة بسّام بركة)، بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة.

12- البغداديّ، عبد القادر بن عمر، (ت 1093هـ)، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت: 1418هـ-1998م.

13- بلانشيه، روبير، 1986م، **نظريّة المعرفة العلميّة (الإبستمولوجيا)**، (ترجمة حسن عبد الحميد)، (تقديم محمود فهمي زيدان)، الكويت: جامعة الكويت.

14- بوانكاريه، هنري، 2002م، **العلم والفرضيّة**، ط1، (ترجمة وتقديم حمادي بن جاء الله)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

15- بوبر، كارل، 2006م، **منطق البحث العلميّ**، ط1، (ترجمة محمد البغداديّ وتقديمه)، بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة.

16- تشومسكي، نعوم، 1990م، **محاضرات ودن: تأمّلات في اللّغة**، ط1، (تقديم جومسكي)، (ترجمة مرتضى جواد باقر، وعبد الجبّار محمّد علي)، (مراجعة عبد الباقي الصّافي)، بغداد: دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة.

17- ـــــــــــــ، 2005م، **آفاق جديدة في دراسة اللّغة والذّهن**، (ترجمة حمزة المزينيّ)، مصر: المجلس الأعلى للثّـــقافة.

18- ـــــــــــــ، 2009م، **آفاق جديدة في دراسة اللّغة والعقل**، ط1، (ترجمة عدنان حسن)، اللّاذقيّة: دار الحوار.

19- أبو تمّام، حبيب بن أوس الطّائيّ، (ت 231هـ)، **ديوان الحماسة برواية الجواليقيّ**، (ت 540هـ)، ط1، (شرحه أحمد حسن بسج)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1418هـ-1998م.

20- التّهانويّ، محمّد عليّ الفارقيّ التّهانويّ، (ت بعد 1158ه)، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، (حقّقه لطفي عبد البديع)، (ترجم النّصوص الفارسيّة عبد المنعم محمّد حسنين)، (راجعه أمين الخوليّ)، القاهرة، 1382هـ-1963م.

21- ابن تيميّة، تقيّ الدّين أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم الحرّانيّ، (ت 728هـ)، **نقض المنطق**، (تحقيق محمد عبد الرّزّاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصّنيع)، (وصحّحه محمد حامد الفقي)، مكتبة السّنّة المحمّديّة، القاهرة، 1951م.

22- ــــــــــــــ، **التّفسير الكبير**، (تحقيق عبدالرّحمن عميرة)، دار الكتب العلميّة، بيروت، د. ت.

23- ثعلب، أبو العبّاس أحمد بن يحيى، (ت 291هـ)، **مجالس ثعلب**، ط2، (تحقيق عبد السّلام محمّد هارون)، دار المعارف، مصر، 1948م.

24- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، (ت 255هـ)، **البيان والتّبيين**، وزارة الثّقافة، عمّان، الأردن، 2009/128.

25- جراري، أحمد راشد، ربيع 1999م، التّوهّم: دراسة في كتاب سيبويه، **المجلّة العربيّة للعلوم الإنسانيّة**، المجلّد 17، العدد 66، ص72-117، الكويت، جامعة الكويت.

26- الجرجانيّ، عليّ بن محمّد بن عليّ السّيّد الشّريف الجرجانيّ، (ت 816)هـ، **التّعريفات، معجم فلسفيّ منطقيّ صوفيّ فقهيّ لغويّ**، (تحقيق عبد المنعم الحفنيّ)، دار الرّشاد، القاهرة، 1991م.

27- ابن الجزريّ، شمس الدّين أبو الخير محمّد بن محمّد، (ت 833هـ)، **غاية النّهاية في طبقات القرّاء**، (عُني بشرحه بيرْغشْتْرِسر)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1352هـ-1933م.

28- الجُمَحيّ، محمّد بن سلّام، (ت 231هـ)، **طبقات فحول الشّعراء**، (قرأه محمود محمّد شاكر)، دار المدنيّ، جدّة، د. ت.

29- ابن جنّيّ، أبو الفتح عثمان، (ت 392هـ)، **المبهج في تفسير أسماء شعراء ديوان الحماسة**، مكتبة القدسيّ والبدير، دمشق، 1348هـ.

30- ــــــــــــــــــــ، **المنصف**، (تحقيق إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين)، إدارة إحياء التّراث القديم، 1373هـ-1954م.

31- ــــــــــــــــــــ، **الخصائص**، (تحقيق محمّد عليّ النّجّار)، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1374هـ-1955م.

32- الجواليقيّ، أبو منصور موهوب بن أحمد، (ت540هـ)، **المعرّب من الكلام الأعجميّ على حروف المعجم**، ط1، (وضع حواشيه خليل عمران المنصور)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1419هـ-1998م.

33- الجوينيّ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، (ت 478هـ)، **البرهان في أصول الفقه**، ط4، (تحقيق عبد العظيم محمود الدّيب)، دار الوفاء، المنصورة، مصر، 1418هـ.

34- جيلليز، دونالد، 2009م، **فلسفة العلم في القرن العشرين: أربعة موضوعات رئيسيّة**، ط1، (ترجمة حسين علي)، (مراجعة إمام عبد الفتّاح إمام وتقديمه)، بيروت: التّنوير للطّباعة والنّشر.

35- الحاجّ حسن، وداد، 2001م، **رودولف كارناب، نهاية الوضعيّة المنطقيّة**، ط1، الدّار البيضاء، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

36- ابن حجَر، أحمد بن عليّ العسقلانيّ، (ت 852هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البخاريّ**، ط3، طبعة جديدة منقّحة، ومقابلة على طبعة بولاق، والطّبعة الأنصاريّة، والطّبعة السّلفيّة، دار السّلام، الرّياض، دار الفيحاء، دمشق، 2000م.

37- الحَديثيّ، خديجة، **موقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث الشّريف**، 1981م، بغداد: دار الرّشيد.

38- حسّان، تمّام، 1401هـ-1981م، **الأصول: دراسة (إيبستمولوجيّة) لأصول الفكر اللّغويّ العربيّ**، ط1، القاهرة: دار الثّقافة.

39- حسين، طه، (ت 1973م)، **في الأدب الجاهليّ**، ط9، دار المعارف، مصر، د. ت.

40- الحمويّ، ياقوت شهاب الدّين أبو عبد الله بن عبد الله الرّوميّ البغداديّ، (ت626هـ)، **معجم الأدباء**، دار المستشرق، بيروت، د.ت.

41- أبو حيّان الأندلسيّ، محمّد بن يوسف الغرناطيّ، (ت 745هـ)، **البحر المحيط**، (تحقيق عادل عبد الموجود، وعلي معوّض)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1413هـ-1994م.

42- الخضيريّ، محمود، 1946م، كيف نترجم الاصطلاح (intuition)؟، **مجلة علم النّفس**، القاهرة، مجلد 1، عدد 3، فبراير، ص375-382.

43- ابن خلدون، وليّ الدين عبد الرّحمن بن محمّد، (ت 808هـ)، **المقدّمة**: ط4، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، لبنان، د. ت.

44- الخوليّ، يمنى طريف، 2000م، **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول -الحصاد- الآفاق المستقبليّة**، الكويت: عالم المعرفة.

45- داود، محمد سليمان، 1404هـ-1984م، **نظريّة القياس الأصولي: دراسة مقارنة**، الإسكندريّة: دار الدّعوة.

46- درقاوي، مختار، 1436هـ-2015م، استثمار التّراث العربيّ في ترجمة المصطلح اللّسانيّ : دراسة تطبيقيّة على المصطلح التّداوليّ، **اللّسانيّات العربيّة**، العدد 2، ص56-86.

47- درويش، محمود، 1983م.**ديوان محمود درويش**، ط10، بيروت: دار العودة.

48- دريدا، جاك، 2000م، **الكتابة والاختلاف**، ط2، (ترجمة كاظم جهاد)، الدّار البيضاء: دار توبقال.

49- ـــــــــــ، 2005م، **الصّوت والظّاهرة**، ط1، (ترجمة فتحي إنقزّو)، الدّار البيضاء: المركز الثّقافيّ العربيّ.

50- الرّاجحيّ، عبده، 1979م، **النّحو العربيّ والدّرس الحديث: بحث في المنهج**، بيروت: دار النّهضة العربيّة.

51- رسل، برتراند، **مقدّمة للفلسفة الرّياضيّة**، (ترجمة محمّد مرسي أحمد)، سجلّ العرب، القاهرة، 1962م.

52- الرّضيّ الأستراباذيّ، محمّد بن الحسن، (ت686هـ)، **شرح الكافية**، ط2، (تصحيح يوسف حسن عمر)، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1996م.

53- الرّمّاني، أبو الحسن عليّ بن عيسى، ط1، **الحدود،** (تحقيق إبراهيم السّامرّائيّ)، دار الفكر، عمّان، الأردن، 1984م.

54- ابن الرّوميّ، أبو الحسن عليّ بن العبّاس، (ت283هـ)، **ديوانه،** (تحقيق حسين نصّار)، مركز تحقيق التّراث، وزارة الثّقافة، مصر، 1979م.

55- ريدنيك، ف.، 1971م، **ما هي ميكانيكا الكمّ؟**، موسكو: دار مير.

56- رَيشنباخ، هانز، **نشأة الفلسفة العلميّة،** (ترجمة فؤاد زكريّا)، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، 1967م.

57- الزّبيديّ، محمّد بن محمّد، (ت 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس،** دار ليبيا للنّشر والتّوزيع، بنغازي، 1966م.

58- الزّجّاجي، أبو القاسم عبد الرّحمن بن إسحاق، (ت 337هـ)، **مجالس العلماء،** ط2، (تحقيق عبد السّلام محمّد هارون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الرّفاعي، الرّياض، 1403هـ-1983م.

59- زكريّا، فؤاد، 2005م، **نظريّة المعرفة والموقف الطّبيعيّ للإنسان،** ط1، الإسكندريّة: دار الوفاء.

60- زكريّا، ميشال، 1982م، **الألسنيّة التّوليديّة والتّحويليّة وقواعد اللّغة العربيّة (النّظريّة الألسنيّة)،** بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع.

61- ـــــــــــــــ، 1983م، **الألسنيّة التّوليديّة والتّحويليّة وقواعد اللّغة العربيّة (الجملة البسيطة)**، بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع.

62- الزّمخشريّ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، (ت 538ه)، **أساس البلاغة**، ط1، (تحقيق محمّد باسل عيون السّود)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1419ه-1998م.

63- زيدان، محمود فهمي، 1968م، **كنط وفلسفته النّظريّة**، مصر: دار المعارف.

64- ـــــــــــــــ، 1988م، **الاستقراء والمنهج العلمي**، الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة.

65- ـــــــــــــــ، 2002م، **فلسفة اللّغة**، الإسكندريّة،: دار الوفاء.

66- السّالم، صباح عبّاس، عيسى بن عمر الثّقفيّ، نحوه من خلال قراءاته، مؤسّسة الأعليميّ، بيروت، دار التّربية، بغداد، د. ت.

67- السّامرّائيّ، فاضل صالح، **ابن جنّيّ النّحويّ**، دار النّذير، بغداد، 1389هـ-1969م.

68- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قَنبر، (ت180هـ)، (تحقيق عبد السّلام محمّد هارون)، مكتبة الخانجي، القاهرة.

69- السّيرافيّ، أبو سعيد الحسن بن عبد الله، (ت 368هـ)، **أخبار النّحويّين البصريّين، ط1**، (تحقيق طه محمّد الزّينيّ، ومحمد عبد المنعم خفاجي)، مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، مصر، 1374هـ-1955م.

70- ابن سينا، الشّيخ الرّئيس أبو عليّ الحسين بن سينا، (ت 427هـ)، **النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعة الإلهيّة**، ط2، مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، مصر، 1357هـ-1938م.

71- السّيوطيّ، جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر، (ت911هـ)، **الاقتراح في علم أصول النّحو**، دار المعارف، حلب، سوريا، د. ت.

72- ـــــــــــــــــــــ، **المزهر في علوم اللّغة وأنواعها**، (حقّقه محمد أحمد جاد المولى بك، ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، وعليّ محمّد البجّاويّ)، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، د. ت.

73- طنطاويّ، محمّد، **نشأة النّحو**، دار الصّاوي، القاهرة، 1374هـ-1954م.

74- أبو الطّيّب، عبد الواحد بن عليّ اللّغويّ الحلبيّ، (ت351هـ)، **مراتب النّحويّين**، (حقّقه محمد أبو الفضل إبراهيم)، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د. ت.

75- ابن الطّيّب، محمّد الفاسيّ اللّغويّ (ت 1170هـ)، **فيض نشر الانشراح من روض طيّ الاقتراح**، ط1، (تحقيق محمود يوسف فجّال)، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، دبي، الإمارات العربيّة المتّحدة، 1421هـ-2000م.

76- عبد التّواب، رمضان، 1404هـ-1983م، **التطوّر اللّغويّ: مظاهره وعلله وقوانينه**، ط1، القاهرة: مكتبة الخانجي، الرّياض: دار الرّفاعي.

77- ـــــــــــــــ، 2000م، **لحن العامّة والتّطوّر اللّغويّ**، ط2، القاهرة: مكتبة زهراء الشّرق.

78- عصفور، جابر، 1998م، **نظريّات معاصرة**، ط1، دمشق، بيروت: دار المدى.

79- عطوان، حسين، 1414هـ-1993م، **فصولٌ أدبيّة وتاريخيّة مهداةٌ إلى ناصر الدّين الأسد**، ط1، تحرير حسين عطوان، بيروت: دار الجيل.

80- عليّ، جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ومكتبة النّهضة، بغداد، 1968م.

81- الفارابيّ، أبو نصر محمّد بن محمّد بن أوزلغ بن طرخان، (ت 339هـ)، **مقالة في قوانين صناعة الشّعراء**، ضمن: فنّ الشّعر، تأليف أرسطو طاليس، ضمن: ابن سينا، الفنّ التّاسع من الجملة الأولى من كتاب الشّفاء مع شروح الفارابيّ وابن سينا وابن رشد، (ترجمه عن اليونانيّة عبد الرّحمن بدويّ)، دار الثّقافة، بيروت، د. ت.

82- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، (ت 395هـ)، **الصّاحبيّ في فقه اللّغة وسنن العرب في كلامها**، ط1، (وضع حواشيه أحمد حسن بسج)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1418هـ-1997م.

83- الفارسيّ، أبو عليّ الحسن بن أحمد بن عبد الغفّار (ت 377هـ)، **الإيضاح**، ط2، (تحقيق كاظم بحر المرجان)، عالم الكتب، بيروت، 1996م.

84- الفاسيّ الفهريّ، عبد القادر، 1993م، **اللّسانيّات واللّغة العربيّة: نماذج تركيبيّة ودلاليّة**، ط3، الدّار البيضاء: دار توبقال.

85- ـــــــــــــــــ، 2010م، **أزمة اللّغة العربيّة في المغرب بين اختلالات التّعدّديّة وتعثّرات "التّرجمة"**، ط5، ليبيا: دار الكتاب الجديد المتّحدة.

86- فجّال، محمود، 1417هـ-1997م، **السّير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النّحو العربيّ**، ط2، الرّياض: أضواء السّلف.

87- فخري، ماجد، **أرسطو طاليس المعلّم الأوّل**، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، د.ت.

88- فرغلي، محمّد محمود، 1403هـ- 1983م، **بحوث في القياس**، ط1، مصر: مطبعة الجبلاويّ.

89- الفنديّ، محمّد ثابت، 1987م، **فلسفة الرّياضة**، الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة.

90- الفيروزآباديّ، محمّد بن يعقوب، (ت817هـ)، **القاموس المحيط**، دار الحديث، القاهرة، د. ت.

91- القاليّ، أبو عليّ إسماعيل بن القاسم البغداديّ، (ت356هـ)، **ذيل الأمالي والنّوادر**، ط2، (مراجعة لجنة إحياء التّراث العربيّ في دار الآفاق الجديدة)، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1407هـ-1987م.

92- قباوة، فخر الدّين، 1425هـ-2004م، **تاريخ الاحتجاج النّحويّ بالحديث الشّريف**، ط1، حلب: دار الملتقى.

93- ابن قتيبة الدّينوريّ، أبو محمّد عبد الله بن مسلم، (ت 276هـ)، **الشّعر والشّعراء**، ط1، (تحقيق عمر الطّبّاع)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1418هـ-1997م.

94- القفطيّ، جمال الدّين أبو الحسن عليّ بن يوسف، (ت 643هـ)، **إنباه الرّواة على أنْباه النّحاة**، ط1، (حقّقه محمّد أبو الفضل إبراهيم)، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1371هـ-1952م.

95- الكلينيّ، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الرّازيّ (ت328/329هـ)، **الأصول من الكافي**، ط4، (صحّحه عليّ أكبر الغفاريّ وعلّق عليه)، دار صعب، ودار التّعارف، بيروت، 1401هـ.

96- كَنْت، إيمانويل، 2013م، **نقد العقل المحض**، ط1، (ترجمة غانم هنا)، (مراجعة فتحي المسكينيّ)، بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة.

97- ليونز، جون، 1985م، **نظريّة تشومسكي اللّغويّة**، ط1، (ترجمة حلمي خليل)، الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة.

98- ـــــــــ، 2009م، **اللّغة واللّغويّات**، ط1، (ترجمة محمد العنانيّ)، عمّان: دار جرير.

99- ابن المؤدّب، القاسم بن محمّد، (ت 388هـ)، **دقائق التّصريف**، (تحقيق أحمد ناجي القيسيّ، وحاتم صالح الضّامن، وحسين تورال)، مطبعة المجمع العلميّ العراقيّ، العراق، 1407هـ-1987م.

100- مارتان، روبير، 2006م، **في سبيل منطق للمعنى**، ط1، (ترجمه الطّيّب البكّوش، وصالح الماجريّ)، (مراجعة بشير الورهانيّ)، بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة.

101- مايَر، فرانسوا، **برغسون**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، بيروت، 1955م.

102- مرتاض، عبد الملك، 2005م، **في نظريّة النقد: متابعة لأهمّ المدارس النّقديّة المعاصرة ورصد لنظريّاتها**، الجزائر: دار هومة.

103- المرزبانيّ، أبو عبيد الله محمّد بن عِمران، (ت 384هـ)، **معجم الشّعراء،** (تحقيق عبد السّتّار أحمد فرّاج)، مكتبة عيسى البابيّ الحلبيّ، 1379هـ-1960م.

104- ــــــــــــــــــــــــــ، **الموشّح في مآخذ العلماء على الشّعراء،** ط2، (وقف على طبعه محبّ الدّين الخطيب)، المطبعة السّلفيّة، القاهرة، 1385هـ.

105- المسدّي، عبد السّلام، 1981م، **التّفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة**، ليبيا، تونس: الدّار العربيّة للكتاب.

106- ابن المعتزّ أبو العبّاس عبد الله بن المعتزّ بن المتوكّل، (ت 296هـ)، **ديوانه**، دار صادر، بيروت، 1381هـ-1961م.

107- المعصراوي، أحمد عيسى، 1430هـ-2009م، **الكامل المفصّل في القراءات الـــــ 14**، ط1، القاهرة: دار الإمام الشّاطبيّ.

108- المغربيّ، عبد القادر، فصحاء الأعراب، **مجلّة المجمع العلميّ العربيّ**، ، دمشق، الجزء 1، المجلّد 9 ، رجب وشعبان 1347هـ- كانون الثّاني 1926م، ص140-159.

1- أبو المكارم، عليّ، 2006م، **أصول التّفكير النّحويّ**، ط1، القاهرة: دار غريب.

109- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم، (ت 711هـ)، **لسان العرب،** دار صادر، بيروت، د. ت.

110- الموسى، نهاد، 1985، **أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنّى**، ط1، الرّياض: دار العلوم.

111- ـــــــــــ، 1987م، **نظريّة النّحو العربيّ في ضَوء مناهج النّظر اللّغويّ الحديث**، ط2، عمّان: دار البشير.

112- ـــــــــــــ، 2005م، **اللّغة العربيّة في مرآة الآخر: مثلٌ من صورة العربيّة في اللّسانيّات الأمريكيّة**، ط1، بيروت: المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر.

113- ـــــــــــــ، 2007م، **اللّغة العربيّة في العصر الحديث: قِيَم الثّبوت وقوى التّحوّل**، ط1، عمّان: دار الشّروق.

114- ناصف، عليّ النّجديّ، **سيبويه إمام النّحاة**، مكتبة نهضة مصر، الفجّالة، القاهرة، د.ت.

115- ابن النّديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن يعقوب، (ت 385هـ)، **الفهرست**، (تحقيق محمّد أحمد أحمد)، المكتبة التّوفيقيّة، القاهرة، د. ت.

116- هوسّرل، إدموند، 2009م، **فكرة الفينومينولوجيا**، ط1، (ترجمة أحمد الصّادقيّ)، اللّاذقيّة، سوريا: دار الحوار.

117- وهبه ، مراد، **المذهب في فلسفة برجسون**، دار المعارف، مصر، 1960م.

118- اليازجيّ، ناصيف، 1416هـ-1996م، **العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب** ، ط2، بيروت: دار نظير عبّود.

119- ياقوت، محمود سليمان، **التّراكيب غير الصّحيحة نحويًّا في (الكتاب) لسيبويه، دراسة لغويّة**، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، د. ت.

120- ابن يعيش، موفّق الدّين أبو البقاء يعيش بن عليّ بن يعيش الموصليّ، (ت 643ه)، **شرح المفصّل**، ط1، (قدّم له إميل بديع يعقوب ووضع هوامشه وفهارسه)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1422هـ-2001م.

ب- بالإنجليزيّة:

1- Cappelen, H. (2012), **Philosophy Without Intuitions**, New York: Oxford University Press.
2- Carlson, R. A. (2003), Skill Learning, in **Nadel**, (4): 36-42.
3- Carnap, R. (1950), Empiricisim, Semantics and Ontology, **Revue Internationale de Philosophie**, (4): 20-40, Reprinted in the Supplement to Meaning and Necessity, A Study in Semantics and Modal Logic, enlarged edition (University of Chicago Press, 1956).
4- Carus, P. (2003), **Kant and Spencer, A Study of the Fallacies of Agnosticism**, Chicago: The Open Court Publishing Company.
5- Chomsky, N. (1957), **Syntactic Structures,** Mouton, The Hague, Paris.
6- Chomsky, N. (1965), **Aspects of Theory of Syntax**, Cambridge, MA: MIT Press.
7- Chomsky, N. (1966), **Cartesian Linguistics – A Chapter in History of Rationalist Thought.** New York: Harpert and Row; (2009) Third Edition, edited with a new introduction by James McGilvary, Cambridge University Press.
8- Chomsky, N. (1986), **Knowledge of Language: It's Nature, Origin, and Use**, New York: Praeger Publishers.
9- Chomsky, N. (2000), **New Horizons in the Study of Language and Mind**, Cambridge University Press.
10- Chomsky, N. (2002), **On Nature and Language**, Cambridge: Cambridge University Press.
11- Collins, J. (2007), Review of Ignorance of Language by Michael Devitt, **Mind**, 116 (462): 416–23.
12- Collins, J. (2008), Knowledge of Language Redux, **Croatian Journal of Philosophy**, VIII: 3-(43): 16-19.
13- Culbertson, J. and Gross, S. (2009), Are Linguists Better Subjects?, **British Journal for Philosophy of Science**, (60): 721-36.
14- Devitt, M. and Sterelny, K. (1989), Linguistics: What's Wrong with the Right View, **Phylosophical Perspectives**, (3): 497-531.

15- Devitt, M. (1991), **Realism & Truth**, 2nd edition, Princeton: Princeton University Press.

16- Devitt, M. (1998), Naturalism and the A Priori, **Philosophical Studies**, 92, (1/2): 45-65.

17- Devitt, M. (1999), A Naturalistic Defense of Realism, In Hales, D. S., editior, **Metaphysics, Contemporary Readings**, Wadasworth Publishing Company, Albany. N. (Y): 90-103.

18- Devitt, M. (2003), Linguistics Is Not Psychology, In Alex Barber (ed.), **Epistemology of Language**, Oxford: Oxford University Press, (107):-39.

19- Devitt, M. (2006), **Ignorance of Language**, Oxford, Clarendon Press.

20- Devitt, M. (2006), Intuitions in Linguistics, **British Journal for the Philosophy of Science,** (57): 481-513.

21- Devitt, M. (2006), Defending Ignorance of Language, Responses to the Dubrovink papers, **Croatian Journal of Pholosophy**, 6, 571-606.

22- Devitt, M. (2008), Explanation and Reality in Linguistics, **Croatian Journal of Philosophy**, (VIII): 203-31.

23- Devitt, M. (2010), **Putting Metaphysics First, Essays on Metaphysics and Epistemology**, Oxford University Press.

24- Devitt, M. (2010), Linguistic Intuitions Revisited, **British Journal for the Philosophy of Science**, (61): 833-65.

25- Devitt, M.(2010), What Intuitions are Linguistics Evidence?, **Erkenntnis**, (73): 251-64.

26- Devitt, M.(2012),Semantic Epistemology: Respone to Machery, **THEORIA**, (74): 229-33.

27- Devitt, M. (2012),Whither Experimental Semantics?, **THEORIA**, (73): 5-36.

28- Dwyer, S. and Pietrosky, P. (1996), Believing in Language, **Philosophy of Science**, (63): 338-73.

29- Fiengo, R. (2003), Linguistic Intuitions, **The Philosophical Forum**, XXXIV, 253-66.

30- Fitzgerald, G. (2010), Linguistic Intuitions, **British Journal for Philosophy of Science**, (61): 123-60.

31- Fodor, J. A. (1981), Introduction: Some Notes on What Linguistics is talking about, in **Block** (1981): 197-207.

32- Fodor, J. A. (1983), **The Modularity of Mind**. Cambridge, MA. MIT Press.

33- Fodor, J. (1985), Some Notes on What Linguistics Is About, reprinted in J. J. Katz (ed.), **The Philpsophy of Linguistics**, Oxford: Oxford University Press, 146-60.

34- Frege, G. (1949), Sense and Nominatum, from **Readings in Philosophical Analysis**, (ed.) Herbert Feiglan and Wilfrid Sellars, Appleton, century – crofts, (1949): 85-112.

35- Frege, G. (1956), The Thought: A logical Inquiry, **Mind**, New Series, 65, No. (259): 289-311.

36- Gordon, P. C. and Hendrich, R. (1997), Intuitive Knowledge of Linguistic Co-reference, **Cognition**, (62): 325-70

37- Graves, C. Katz, J .J. Nishiyama, Y. Soames, S. Stecker, R. and Tovey, P. (1973): Tacit knowledge, **Journal of Philosophy**, 70 (11): 318-30.

38- Haegeman, L. (1994), **Introduction to Government and Binding Theory**. 2nd edition, Oxford: Blackwell Publishers.

39- Hales, S. D. (2012), The Faculty of Intuition, **Analytic Philosophy**, (53): 180-207.

40- Harris, Z. (1985), Distributional Structure, originally printed in **Word**, 1954, (10): 775-93; reprinted in J. J. Katz (ed), **The Philosophy of Linguistics**, Oxford: Oxford University Press, pp. 26-47.

41- Hornstein, N. (1989), Meaning and the mental: The Problem of Semantics after Chomsky, in **George**, 23-40.

42- Johnson, E. W. (1921), **Logic**, Cambridge University Press.

43- Katz, J. J. (1981), **Language and Other Abstract Objects**, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.

44- Kornblith, H. (2007), Naturalism and Intuitions, **Grazer Philosophische Studien**, (74): 27-49.

45- Kripke, S. (1972/1980), **Naming and Necessity**, Cambridge, MA: Harvard University Press.

46- Lyons, J. (1977), **Chomsky**, Harvester Press, 2nd edition.

47- Machery, E. Mallon, R. Nichols, S. and Stich, S. P., (2004), Semantics, Cross-Cultural Style, **Cognition**, 92, B1-B12.

48- Machery, E. Olivola, C. Y. and Blank, M. De, (2009), Linguistic and Metalinguistic Intuitions in the Philosophy of Language, **Analysis**, (69): 689-94.

49- Machery, E. Mallon, R. Nichols, S. and Stich, S. P., (2012), If Folk Intuitions Vary, Then What? , **Philosophy and Phenomenological Research**, DOI: 10.1111/j. 1933-1592. 2011.00555.x

50- Machery, E., and S. P. Stich, (2012), The Role of Experiments in the Philosophy of Language, In: **The Routledge Companion to the Philosophy of Language**, ed. Gillian Russell and Delia Graff Fara. New York: Routledge, 495-512.

51- Machery, E. (2012), Expertise and Intuitions about Reference, **THEOREA**, 27/1 ,Nº(73): 37-54.

52- Matrí, G. (2009), Against semantic multi-culturalism, **Analysis**, (69): 42-8.

53- Matthews, R. I. (2006), Could Competent Speakers Be Ignorant of Their Language?, **Croatian Journal of Philosophy**, VI, NO. (18): 457-67.

54- Palmer, F. (1974), **Grammar**, England: Penguin Books Ltd.

55- Poper, K. (1963), **Conjectures and Refutations**: **The Growth of Scientific Knowledge**, Routledge.

56- Posner, M. I. (1973), **Cognition: An Introduction**, Glenview, IL, Scott, Foresman.

57- Pylyshyn, W. Z. (1984), **Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science**, Cambridge, MA: MIT Press.

58- Quine, W. V. O. (1953), **From a Logical Point of View**, Cambrdige: Harvard University Press.

59- Quine, W. V. O. (1959), **Meaning and Translation**, in R. Brower (ed.), On Translation, Cambridge, MA: Harvard University Press.

60- Quine, W. V. O. (1969), **Ontological Relativity and Other Essays**, New York: Columbia University Press.

61- Quine, W. V. O. (1975), The Nature of Natural Knowledge, In Guttenplan, S., editor**, Mind and Language**, Oxford: Oxford University Press, 57-81.

62- Rey, G. (2006), Conventions, Intuitions and Linguistic Inexistence, A Reply to Devitt, **Croatian Journal of Philosophy**, (VI): 549-69.

63- Rey, G. (2006), The Intentional Inexistence of Language – But Not Cars , in R. Stainton (ed.) (2006), **Contemporary Debates in Cognitive Science**, Oxford: Black – well Publishers, 237-56.

64- Rookes, P. and willson, J. (2000), **perception: Theory Development and Organisation**, London: Routledge.

65- Schutze, C. T. (1996), **The Empirical Base of Linguistics, Grammaticality Judgments and Linguistic Methodology**, Chicago: University of Chicago Press.

66- Smith, B. C. (2006), Why We Still need Knowledge of Language, **Croatian Journal of Philosophy**, (VI): 431-56.

67- Somodi, G. (2009), Ignorance Radicalized, **Studia Philosophica Estonica**, 2. (2): 140-156.

68- Spencer. N. J. (1973), Differences Between Linguists and Nonlinguists in Intuitions of Grammaticality – Acceptability, **Journal of Psycholinguistic Research**, (2): 83-98.

69- Wikimedia Commons: **http://commons.wikimedia.org/File:Muller-Lyer_illusion**

THE THEORY OF LINGUISTIC INTUITION
AN ARABIC ASPECT IN THE THEORETICAL LINGUISTICS DISCOURSE

By

Eiad F. Al-Oseili

Supervisor

Dr. Nihad Y. Al-Mousa, Prof.

ABSTRACT

This Thesis reveals the bases of the inquiry into the linguistic intuition. It surveys, in the cause of building its theory, the argumentation in the linguistic intuition between Micheal Devitt and quite a few philosophers of Chomskyan Linguistics. The thesis adopts the works of ancient linguists of Arabic Language as a precise field to examine its hypothesis while it inquires into the linguistic intuition of those works. This thesis represents an introduction to Matalinguistics motivated by the results of reviewing two issues: the categories on which the chomskyan linguistics based, and the stipulations to which the study validity are subjected, confirmed by what resulted from the insights into the works of ancient Linguists of Arabic Language, taking into consideration the settled distinctions between the epistemology of science, the philosophy of science, and metascience.